L'ARRÊT DE MONDE

DEBORAH DANOWSKI
EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

« Mais si nous, qui sommes les rois de la nature, n'avons pas peur, qui alors aurait peur ? »
Clarice Lispector

This is really happening
Thom Yorke

What rough beast[1]...

La fin du monde est un sujet apparemment interminable — cela, du moins, jusqu'à ce qu'elle se matérialise. Le registre anthropologique recense une diversité de manières selon lesquelles les cultures humaines imaginent la désarticulation des cadres spatio-temporels de l'histoire. Certaines de ces conceptions semblent avoir trouvé un regain d'intérêt à partir des années 1990, lorsque s'est formé un consensus scientifique au sujet des transformations en cours du régime thermodynamique de la planète. Les matériaux et analyses sur les causes (anthropiques)

* Cet essai a été traduit du brésilien par Oiara Bonilla. Une première version a été présentée le 21 décembre 2012 (« jour de la fin du monde ») à l'Université de Toulouse-Le-Mirail, dans le cadre d'une invitation de l'Équipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs (ERRAPHIS) et, quelques semaines plus tard, à un séminaire du module « Expérimentation Arts et Politiques » à l'Institut d'études politiques (Sciences Po) de Paris. Nous remercions respectivement Jean-Christophe Goddard et Bruno Latour, tout comme le public, pour leurs commentaires et l'accueil chaleureux de ce travail. Ayant été notre interlocuteur principal dans ce travail, comme on pourra facilement le constater, Bruno Latour mérite qu'on le remercie particulièrement.

1. « And what rough beast, its hour come round at last, / Slouches towards Bethlehem to be born? » (« Et quelle bête brute, revenue l'heure, / Traîne la patte vers Bethléem, pour naître enfin ? ») sont les deux derniers vers du célèbre poème de William B. Yeats, « The Second Coming » (1919). Voir « L'Avènement », dans *Anthologie bilingue de la poésie anglaise*, Paris, La Pléiade, 2005.

et les conséquences (catastrophiques) de la « crise » planétaire s'accumulent, mobilisant autant les consciences populaires sous influence des médias que la réflexion académique.

Au fur et à mesure que la gravité de la crise environnementale et civilisationelle actuelle se fait de plus en plus évidente[2], nous assistons à une nouvelle prolifération de variations autour de cette vieillissime idée, que nous appellerons ici – pour simplifier ce que cet essai entend compliquer un peu – « la fin du monde » : blockbusters du genre fantastique, docu-fictions de History Channel, livres de vulgarisation scientifique, jeux vidéos, blogs, journaux spécialisés, rapports et déclarations d'organisations mondiales, conférences sur le climat, symposiums de théologie, colloques de philosophie, manifestes politiques – une kyrielle de textes, contextes, véhicules, énonciateurs, publics. Tout ce flux dysphorique va à contre-courant de l'optimisme « humaniste » prédominant en Occident au cours des trois derniers siècles. Il annonce, s'il ne reflète pas déjà, quelque chose qui semblait exclu de l'horizon de l'histoire en tant qu'épopée de l'Esprit : la ruine de notre civilisation globale, précisément de par son hégémonie croissante ; une chute qui pourrait entraîner avec soi des portions considérables de la population humaine. D'abord, bien sûr, les masses misérables du Quart Monde ; mais c'est de la nature même du collapsus imminent de s'abattre sur tout le monde, d'une façon ou d'une autre. Voilà pourquoi ce n'est pas seulement la civilisation dominante, occidentale, chrétienne et capitaliste, mais toute l'espèce humaine, l'idée même d'espèce humaine, qui se retrouve interpellée par cette crise – même et surtout, ces nombreux collectifs (cultures, sociétés, peuples) qui ne sont pas à l'origine de ladite crise, sans parler des milliers d'autres lignages de vivants menacés de disparition, ou déjà disparus de la surface de la Terre, à cause des modifications environnementales dues aux activités « humaines[3] ».

2. Voir par exemple les troisième et quatrième rapports du Groupe d'experts Intergouvernemental sur l'Évolution du Climat (GIEC), disponibles sur www.ipcc.ch. La première partie du 5e rapport (produit par le Groupe de Travail I) a été rendue publique en septembre 2013.

3. Nous reviendrons sur la pertinence de ce concept d'espèce vers la fin du présent essai.

Un tel désastre civilisationnel et démographique est parfois imaginé comme le résultat d'un méga-événement soudain et total, à savoir un cataclysme ou une conflagration planétaire. De façon plus réaliste, cependant, le désastre est aussi décrit (surtout si on suit l'évolution des scénarios proposés par les climatologues) comme une dégradation progressive, mais intense et inexorable, des conditions environnementales qui accompagnaient la vie humaine pendant l'Holocène. Des sécheresses succédant à des ouragans, des famines à des épidémies, des génocides à des extinctions en masse, formant des circuits pervers de rétroalimentation qui pousseraient progressivement l'espèce, selon un processus de « violence lente », vers une existence physiquement et métaphysiquement dégradée – ce que Stengers a appelé « la barbarie qui vient », et qui, tout mène à croire, sera d'autant plus barbare que le système économique dominant (le capitalisme) poursuivra sa fuite en avant.

Les dystopies, enfin, prolifèrent et une certaine panique perplexe (péjorativement appelée « catastrophisme ») – quand ce n'est pas une certaine satisfaction macabre (plus récemment rationalisée sous le nom d'« accélérationisme ») –, semble planer sur l'esprit du temps. Le fameux « *no future* » du mouvement punk recouvre sa valeur anticipatoire, tout comme on voit ré-émerger des inquiétudes antérieures, aux dimensions comparables à celles du présent, comme celles qu'a suscité la course nucléaire des années de guerre froide. Impossible de ne pas se souvenir de la sombre et succinte conclusion de Günther Anders, dans un texte capital sur la « métamorphose métaphysique » de l'humanité après Hiroshima et Nagasaki : « *L'absence de futur a déjà commencé*[4]. »

4. Günther Anders, *Le temps de la fin*, Paris, L'Herne, 2007, p. 112-113. Sur la relation paradoxale entre l'émergence d'une conscience « biosphérique », la perspective de l'espace extérieur, la consolidation de la théorie du changement climatique et la course à l'armement de la guerre froide (le programme *Star Wars* de Reagan inclus), voir les travaux de Joseph P. Masco, « Bad Weather: On Planetary Crisis », *Social Studies of Science*, n°1, 2010, p. 7-40, et « The End of Ends », *Anthropological Quarterly*, n°4, 2012, p. 1107-1124, ainsi que le livre récent de Peter Szendy, *Kant chez les extraterrestres: philosofictions cosmopolitiques*, Paris, Minuit, 2011. Pour une nouvelle récente qui brode sur la thèse de la relation entre « Hiroshima » et « Katrina », voir « Climate Change Likened to Heat of Bomb Blasts », *The Sydney Morning Herald*, 23 juin 2013.

Si la menace de crise climatique est moins pyrotechnique que celle des années de guerre froide (menace qui n'a pas cessée d'exister, soit dit en passant), son ontologie est plus complexe, tant en ce qui concerne ses connexions avec l'activité humaine, qu'en ce qui concerne sa chronotopie paradoxale[5]. Son avènement a reçu un nom : « Anthropocène », une appelation proposée par Paul Crutzen et Eugene Stoermer pour désigner la nouvelle époque géologique qui aurait succédé à l'Holocène, et qui aurait démarré avec la révolution industrielle et se serait intensifiée après la Seconde Guerre mondiale.

L'Anthropocène (ou tout autre nom que l'on veuille lui donner) est une « époque », mais il indique la fin de l'« épocalité » en tant que telle, en ce qui concerne notre espèce. Car il est certain que, s'il a commencé avec nous, il finira probablement sans nous. Il se peut que l'Anthropocène ne fera place à une autre époque géologique que bien après notre disparition de la surface de la Terre. Notre présent, c'est l'Anthropocène ; tel est notre temps. Mais ce temps présent s'avère être un présent « sans avenir », un présent *passif* porteur d'un karma géophysique que nous n'avons aucunement le pouvoir d'annuler – ce qui rend d'autant plus pressante et grave la nécessité de sa mitigation. « La Révolution est déjà survenue, (...) les événements auxquels nous avons à faire ne sont pas dans le futur, mais en grande partie dans le passé (...) quoi que l'on fasse, la menace restera parmi nous pour des siècles, voire des millénaires[6]. »

Métaphysiques et mythophysiques. Cet essai tente de prendre au sérieux les discours actuels sur la fin du monde, en les considérant comme des expériences de pensée sur le tournant de l'aventure anthropologique occidentale vers le déclin, c'est-à-dire, comme des efforts d'invention d'une mythologie

5. « Une guerre nucléaire aurait été une décision consciente de la part de ceux qui détiennent le pouvoir. Les changements climatiques sont une conséquence non intentionnelle des actions humaines, et ils montrent, rien qu'au travers de l'analyse scientifique, les effets de nos actions en tant qu'espèce. » Voir Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History: Four Theses », *Critical Inquiry*, n° 35, 2009, p. 221.
6. Bruno Latour, « Facing Gaia: Six lectures on the Political Theology of Nature », conférence donnée au cours des Gifford Lectures en Théologie Naturelle, Edimbourg, 18-28 février 2013, p.109.

adéquate à notre présent. La « fin du monde » est l'un de ces fameux problèmes que, selon Kant, la raison ne peut résoudre, mais qu'elle ne peut pas non plus s'empêcher de se poser. Et elle le fait nécessairement sous la forme d'une fabulation mythique. Le régime sémiotique du mythe — parfaitement indifférent à la vérité ou à la fausseté « objective » de ses contenus —, s'instaure à chaque fois que la relation entre les humains en tant que tels et leurs conditions plus générales d'existence s'impose comme un problème pour la raison. Si toute mythologie peut être décrite comme une rétroprojection validant une certaine raison suffisante dans les termes de certaines causes efficientes, alors l'impasse en cours s'avère d'autant plus tragique, ou ironique, que ledit problème de la « raison » reçoit l'aval de l'« entendement ». Car nous voici face à un problème essentiellement métaphysique, formulé dans les termes rigoureux de ces sciences suprêmement empiriques telles que la climatologie, la géophysique, la biochimie, l'écologie : la fin du monde.

Un mot encore sur la notion de « mythe ». Le présent essai a trouvé une source de motivation importante à la lecture de certains écrits de philosophes contemporains associés au courant dit « réalisme spéculatif[7] ». Nous avons eu l'impression que ces textes semblaient réactiver les liens entre la spéculation métaphysique et les matrices mythologiques (la philosophie critique dirait « dogmatiques ») de la pensée, considérant qu'ils s'inséraient non seulement dans la série qui va, disons, de Platon à Badiou, mais également dans un vaste univers discursif qui s'étend de la spéculation anthropocosmologique des peuples indigènes du monde entier jusqu'au film *Melancholia*, de Lars von Trier, et au roman *The Road*, de Cormac McCarthy[8], en passant par la longue tradition mythico-littéraire occidentale au sujet du « gaste pays », ainsi que par la vitalité persistante de ce genre « mineur » qu'est la science-fiction. La formule bien connue de Borges sur la métaphysique comme étant une

7. Nous songeons surtout à *Après la finitude* de Quentin Meillassoux, Paris, Seuil, 2006 ainsi qu'à *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction* de Ray Brassier, Londres, Palgrave Macmillan, 2007, dont on reparlera plus longuement dans la suite de cet essai.

8. Cormac McCarthy, *La route*, Paris, Point, 2009.

branche de la littérature fantastique[9], non seulement admet la réciproque — la littérature fantastique et la science-fiction sont les métaphysiques pop (ou les « mythophysiques ») de notre époque —, mais elle anticipe le dialogue qu'on peut constater aujourd'hui entre certaines expérimentations du versant le plus créatif de la philosophie contemporaine et des écrivains tels que Howard P. Lovecraft, Philip K. Dick, William Gibson, David Brin ou China Miéville.

Notre objectif est donc de faire une première analyse de quelques unes des principales variantes du thème de la « fin du monde », telle qu'elle se présente aujourd'hui dans l'imaginaire de la culture mondialisée. Mais commençons par évoquer brièvement les termes empiriques du problème.

...its hour come round at last...

Pour reprendre une ancienne malédiction chinoise, on peut dire que nous vivons des temps intéressants. L'un des aspects les plus intéressants en est, comme on l'a par ailleurs amplement observé, son accélération. Le temps sort de ses gonds ; et court de plus en plus rapidement. « Les choses changent si vite qu'il nous est difficile de suivre », constatait Bruno Latour récemment[10]. Il faisait référence à l'état de la connaissance scientifique portant sur le problème ; mais nous pouvons dire aussi que c'est le temps lui-même, en tant que dimension de la manifestation du changement (le temps comme « nombre du mouvement », comme dirait Aristote), qui semble non seulement s'accélérer, mais changer continuellement. Virtuellement, tout ce qui *peut être dit* sur la crise climatique devient, par définition, anachronique ; et tout ce qui *doit être fait* à ce sujet est nécessairement *too little, too late*. Cette instabilité méta-temporelle se lie à une subite insuffisance de monde (rappelons-nous l'argument des cinq Terres dont nous aurions besoin

9. « Les métaphysiciens de Tlön ne cherchent pas la vérité ni même la vraisemblance : ils cherchent l'étonnement. Ils jugent que la métaphysique est une branche de la littérature fantastique », voir Jorge Luis Borges, *Fictions*, Paris, Gallimard, 1974.
10. Bruno Latour, « Facing Gaia: Six lectures on the Political Theology of Nature », *op. cit.*, p. 126.

pour soutenir l'extension du niveau de vie du citoyen nord-américain moyen à toute l'humanité), déclenchant chez nous tous quelque chose comme l'expérience d'une décomposition du temps (la fin) et de l'espace (le monde) par l'action humaine, ainsi que le surprenant rabaissement des deux grandes « formes conditionnantes » de la sensibilité à des formes *conditionnées*[11]. C'est l'un des sens, et non le moins important, par lequel on peut dire que notre monde est en train de cesser d'être kantien.

L'histoire humaine a déjà connu plusieurs crises, mais la dite « civilisation globale » – appellation pompeuse donnée à l'économie capitaliste basée sur l'énergie produite à partir des combustibles fossiles –, ne s'est jamais vue confrontée à une menace comme celle qui se présente. Ce n'est pas uniquement du réchauffement global dont nous parlons, mais aussi de l'imminence du dépassement de ce que Rockström et d'autres auteurs ont appelé les limites du système planétaire : les changements climatiques, l'acidification des océans, la diminution de la couche d'ozone stratosphérique, la consommation mondiale d'eau douce, le taux de diminution de la biodiversité, l'interférence humaine avec les cycles de l'azote et du phosphore, les changements d'exploitation des sols, la pollution chimique, la pollution atmosphérique par les aérosols[12]. Tout mène à croire que nous sommes à deux doigts d'entrer (ou même déjà entrés) dans un régime du Système Terre entièrement différent de tout ce que nous avons connu jusqu'ici. Le futur *proche* devient imprévisible, sinon même inimaginable hors des cadres de la science-fiction ou des eschatologies messianiques.

Et il ne s'agit pas seulement de la magnitude des changements par rapport à certaines valeurs de référence, mais de leur *accélération* croissante – l'intensification de la variation de la variation, et la perte conséquente de toute valeur de référence[13]. Nous vivons le temps des points d'inflexion et du

11. Günther Anders, *Le temps de la fin*, *op. cit.*, p. 82. Anders a observé ce passage de condition à conditionné à propos de ce qu'il appelait le « temps de la fin », le *kairos* post-nucléaire défini par la possibilité imminente de la « fin des temps ».
12. Voir Johan Rockström *et al.*, « A Safe Operating Space for Humanity », *Nature*, n° 461, 2009, p. 472-475.
13. Voir James Hansen, Makiko Sato et Reto Ruedy, « The New Climate Dice: Public Perception of Climate Change », *Science Briefs*, NASA/Goddard Institute for Space Studies, 2012.

renversement des courbes. L'instabilité affecte non seulement le temps, mais aussi les quantités (par exemple, montée plus ou moins rapide du niveau de CO_2 et des températures globales, montée variable du niveau des océans), les qualités (le climat peut être ponctuellement plus chaud ou plus froid, plus sec ou plus humide; on discute si le Système Terre est plus ou moins sensible à l'accumulation de CO_2; la glace, de par la modification de sa consistance, présente une plus ou moins forte capacité de réflexion de la lumière, et ainsi de suite…), les mesures mêmes et les échelles en général, et corrompt aussi la fabrique de l'espace. Local et global se superposent et se confondent. Nous sommes prisonniers d'un devenir-fou généralisé des qualités extensives et intensives qui expriment tout le système biogéophysique de la Terre. Il n'est pas étonnant que certains climatologues se réfèrent déjà au système climatique actuel comme à une « bête climatique » (« *the climate beast* »)[14].

Ce que tout ceci suggère, c'est que l'accélération du temps — et la compression corrélative de l'espace —, vue habituellement comme une condition « existentielle » de l'époque contemporaine, a fini par déborder, sous une forme paradoxale de l'histoire socioculturelle vers l'histoire biogéophysique. C'est ce basculement que Dipesh Chakrabarty décrit de façon mémorable dans son article déjà célèbre, « The Climate of History[15] », comme la transformation de notre espèce de simple *agent* biologique en une *force* géologique. Tel est le phénomène le plus significatif du siècle présent : « l'intrusion de Gaïa[16] », brusque et abrupte, dans l'horizon de l'histoire humaine, l'irruption définitive d'une transcendance que nous pensions avoir transcendée, et qui, maintenant, revient plus forte que jamais. La transformation des humains en force géologique, c'est-à-dire

14. Wallace Broecker et Robert Kunzig, cités par Dipesh Chakrabarty, intervention au symposium « History on an Expanded Canvas: The Anthropocene's Invitation », Haus der Kulturen der Welt, 13 janvier 2013 : « De temps en temps (…), la nature décide de donner un bon petit coup de pied à la bête climatique. Et la bête répond, comme le font les bêtes, violemment et de manière un petit peu imprévisible. » Voir la reprise de ce passage dans le texte de Chakrabarty dans ce volume, *infra*, p. XXX.
15. Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History… », *art. cit.*, p. 97-222.
16. Isabelle Stengers, *Au Temps des Catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2009.

en un phénomène « objectif », se paye ainsi par l'intrusion de Gaia dans le monde humain, en donnant au Système Terre (le complexe réseau de processus biochimiques et géophysiques qui maintiennent la vie sur la planète) la forme menaçante d'un sujet historique, d'un agent politique, d'une personne morale[17]. Dans une inversion ironique et mortifère, tout à tour contradictoire, des rôles de forme et de fond, l'environné devient environnant et réciproquement : crise, en effet, de l'« environnement ».

Cette collision subite des Humains avec la Terre, la terrifiante communication du géopolitique avec le géophysique, contribue de façon décisive à l'effondrement de la distinction fondamentale de l'*épistème* moderne — la distinction entre les ordres cosmologique et anthropologique, séparés depuis toujours (c'est-à-dire, au moins depuis le XVIIe siècle) par une double discontinuité, d'essence et d'échelle : l'évolution de l'espèce et l'histoire du capitalisme, la thermodynamique et les marchés financiers, la physique sub-atomique et la politique parlementaire, la climatologie et la sociologie — en deux mots, Nature et Culture[18]. Une fois brisée la vitre qui, à la fois, nous séparait et nous élevait infiniment au-dessus de la Nature infinie « dehors[19] », nous voici dans l'Anthropocène, l'époque où la géologie devient finalement une science morale (et vice-versa) telle que l'avaient prévu, à leur façon, Gilles Deleuze et Félix Guattari[20].

Non seulement la modernité s'est « globalisée », mais le globe planétaire s'est « modernisé » — tout cela dans un laps de temps très court : « Ce n'est que très récemment que la distinction entre histoire humaine et histoire naturelle [...] a commencé

17. Bruno Latour, « Facing Gaia: Six lectures on the Political Theology of Nature », *op. cit.*, 2013.
18. Voir Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991, ainsi que Eduardo Viveiros de Castro, « Transformação na antropologia, transformação da antropologia », *Mana*, n°1, 2012, p. 151-171.
19. Émilie Hache et Bruno Latour, « Morale ou moralisme ? Un exercice de sensibilisation », *Raisons Politiques*, n°34, 2009, p. 143-165.
20. Voir « 10 000 av. J.-C. La géologie de la morale (pour qui elle se prend, la Terre ?) », chapitre 3 de *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Gilles Deleuze et Félix Guattari, Paris, Minuit, 1980. La date se réfère évidemment à la révolution néolithique et au début de l'Holocène.

à s'effondrer[21].» L'idée que l'apparition de notre espèce sur la planète est récente, que l'histoire telle que nous la connaissons (agriculture, villes, écriture) est encore plus récente, et que le mode de vie industriel, basé sur l'usage intensif de combustibles fossiles, a débuté il y a moins d'une seconde à l'échelle de l'horloge évolutive de *l'Homo sapiens*, cette idée semble suggérer que l'humanité est elle-même une catastrophe, un événement subit et dévastateur dans l'histoire de la planète, et qu'elle disparaîtra bien plus rapidement que les changements qu'elle aura suscités dans le régime thermodynamique et dans l'équilibre biologique de la Terre. Dans les récits de cette « Histoire profonde » qui est en train d'être construite par des historiens, des paléontologues, des climatologues et des géologues, les humains jouent un rôle à la fois crucial, tardif et très probablement éphémère.

La fêlure. Naturellement, la grande majorité des gens lettrés ont appris à admettre la finitude objective de l'espèce, du moins depuis Darwin. Nous savons que « le monde a commencé sans l'homme et s'achèvera sans lui », selon le mot si souvent repris (et si souvent plagié) de Lévi-Strauss[22]. Mais quand les échelles de la finitude collective et de la finitude individuelle prennent une trajectoire de convergence, cette vérité cognitive devient tout d'un coup une vérité affective difficile à gérer. C'est une chose que de savoir que la Terre et même tout l'Univers vont disparaître dans quelques milliards d'années, ou que, bien avant cela, mais dans un futur encore indéterminé, l'espèce humaine va s'éteindre ; c'est une toute autre chose, bien différente, que d'imaginer la situation que la connaissance scientifique actuelle place dans le champ des possibilités « imminentes » : que les prochaines générations (les générations *proches*) aient à survivre dans un milieu appauvri et sordide, un désert écologique, un enfer sociologique. C'est une chose, enfin, que de savoir théoriquement que nous allons mourir ; et une autre encore que de recevoir de notre médecin la nouvelle que nous sommes atteints d'une maladie extrêmement grave, preuves radiologiques et autres en main.

21. Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History… », *art. cit.*, p. 207.
22. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Topiques*, Paris, Plon, 1955, p. 477-478.

Comme l'observe Latour, en essayant de caractériser les divers aspects du sentiment de déconnection qui nous paralyse face aux événements actuels : « Rien n'est à la bonne échelle[23]. » Il ne s'agit pas seulement, donc, d'une « crise » *dans le* temps et *dans l'*espace, mais d'une fissure *du* temps et *de l'*espace[24]. Ce phénomène d'un effondrement généralisé des échelles spatiales et temporelles annonce l'avènement d'une continuité critique entre les rythmes de la nature et de la culture, signe d'un changement de phase imminent de l'expérience historique humaine. Nous nous trouvons, ainsi, forcés de reconnaître une *autre* continuité, une continuité *nouvelle* du présent avec le « passé » non moderne — une continuité mythologique, ou, en d'autres termes, cosmopolitique. Le temps historique entre à nouveau en résonance avec le temps météorologique — non plus dans les termes archaïques des rythmes saisonniers, mais bien dans la disruption des cycles et la succession des cataclysmes. L'espace psychologique devient coextensif à l'espace écologique — non plus comme contrôle magique de l'environnement, mais bien comme la « panique froide » (Stengers) suscitée par l'énorme distance entre la connaissance scientifique et l'impuissance politique — entre notre capacité (scientifique) d'imaginer la fin

23. Bruno Latour, « Facing Gaia: Six lectures on the Political Theology of Nature », *op. cit.*, 2013, p. 109. Ce qui aggrave cette difficulté à imaginer la catastrophe est le caractère « hyperobjectif » des changements climatiques. Les « hyperobjets », selon Timothy Morton (*The Ecological Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 2010 ; ainsi que *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013) seraient ce type relativement neuf d'objets — tels que les matériaux radioactifs ou les changements climatiques — qui défieraient notre perception du temps et de l'espace parce que, entre autres caractéristiques, ils persistent ou produisent des effets dont la durée excède les échelles de la vie humaine — individuelle, collective et, vraisemblablement, de l'espèce *Homo sapiens*. Des auteurs comme Hans Jonas et Günther Anders avaient déjà largement anticipé cette idée d'une disproportion radicale, suscitée par la puissance technologique, entre causes et effets, actions et conséquences, en un processus de *délocalisation* et *pérennisation* des actions humaines — du point de vue, bien entendu, de notre expérience et de notre imagination. Voir aussi les pages perçantes de Anders (*Le temps de la fin*, *op. cit.*, p. 40-51) sur le « paralogisme de la sensation », à savoir l'indifférence individuelle à l'apocalypse, due au fait que, « [puisqu'] on crèvera tous ensemble », cela ne me concerne pas personnellement.

24. Sur l'accélération du temps, voir l'important article de Jacques Derrida, « No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives) », *Diacritics*, n°2, 1984, p. 20-31.

du monde et notre incapacité (politique) d'imaginer la fin du capitalisme. Apparemment, non seulement nous en revenons à une « condition pré-moderne », mais nous nous trouvons encore *plus* désemparés, face au choc avec Gaïa, que l'homme primitif face aux pouvoirs de la Nature, car ce dernier, au moins, « se trouvait protégé – et pour ainsi dire affranchi – par le coussin amortisseur de ses rêves[25] ». Alors que nos cauchemars, par contre, nous hantent en plein éveil. Encore que la sensation d'être éveillés puisse n'être qu'un cauchemar de plus.

C'est de ce choc-là que parlent les discours apocalyptiques ci-dessus mentionnés. Ce sont ses effets d'ensemble sur l'imaginaire contemporain que nous allons analyser dans les pages qui suivent.

La perspective de la fin du monde. « La fin du monde », donc. Commençons par la « fin ». La formule nous confronte à une situation paradoxale – pareille à la déformation des paramètres spatiaux et temporels que nous avons déjà mentionnés –, dans laquelle nous nous voyons entraînés simultanément par un double mouvement, vers un passé et vers un futur également doubles, présentant une face empirique et une face transcendantale : le passé obscur et violent de la génération (au sens de la cosmogenèse, de l'anthropogenèse) et le futur douloureux de la décadence et de la corruption, ou de l'attente de la mort ; mais également un passé de pure plénitude existentielle (qui n'a jamais eu lieu comme présent, puisqu'il en est l'idée régulatrice et donc l'inversion mythique) et un futur d'inexistence absolue (qui, pour ainsi dire, est depuis toujours déjà arrivé, car l'inexistence absolue est transcendantalement rétroactive)[26]. En premier lieu nous pouvons dire que toute pensée de la fin du monde pose ainsi la question du commencement et celle du temps d'avant le commencement, la question du *katechon* (le

25. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Topiques*, *op. cit.*, p. 452.
26. Voir Günther Anders, *Le temps de la fin*, *op. cit.*, p. 18-27, sur « le *kairos* de l'ontologie », moment créé par le risque de l'apocalypse, et donc fin de l'époque du « non-être pour nous » et avènement du « non-être pour personne », le « véritable non-être » de l'extinction qui abolira – qui a toujours déjà aboli – le passé comme tel. Cette connexion entre ce que, un demi-siècle après les réflexions d'Anders, on est venu à appeler « le tournant ontologique » et la perspective de la fin du monde nous semble fondamentale.

temps de la fin) et celle de la fin des temps (l'*eschaton*), c'est-à-dire la disparition ontologique du temps, ou *la fin de la fin*.

En deuxième lieu, penser la fin du « monde » nous place dans un registre autant soustractif que duplicatif : le monde est posé pour être éliminé, posé comme « déjà éliminé » par une pensée qui est elle-même impliquée dans cette élimination, car elle est un aspect, une propriété ou une dimension (essentielle ou accidentelle) du monde, qui, à la fois, « s'anticipe » au monde en représentant — ou plutôt en « pré-présentant » — l'événement de la fin. La pensée de la fin du monde suscite nécessairement le problème corrélatif de la fin de la pensée, c'est-à-dire, de la fin de la relation (interne ou externe) entre pensée et monde.

Nous suivons, ici, ce qui est appelé en métaphysique contemporaine la position « corrélationniste » selon laquelle la fin du monde est un problème posé par la pensée, car seule la pensée « problématise » — ce qui ne veut pas dire, et cela est moins évident, que seuls les humains « pensent », ou ont un monde à perdre. Nous constatons, de fait, que tous les concepts de « monde » présents dans les discours apocalyptiques que nous examinerons ici mobilisent un interlocuteur conceptuel de la famille de l'« Autrui » deleuzien : Autrui comme structure *a priori* qui est condition de tout monde « objectif » possible, et donc de la possibilité objective de son extinction[27]. La « fin du monde » n'a de sens déterminé dans ces discours — elle ne devient elle-même pensable comme possible — que si l'on établit simultanément *pour qui* ce monde qui se termine est *un monde*, qui est le « mondanisé », celui qui tient le monde et est tenu par lui, celui-là seul qui est à même de *définir* la *fin*. Le monde est, en somme, une *perspective objective*[28].

La relation (ou corrélation) centrale dans toutes les variantes mythiques de la fin du monde prises ici en considération est celle de la « mondanité » avec l'« humanité » — relation dont la fin semble être *le* problème, quand bien même celui-ci serait

27. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 350 et suivantes. Le concept a été repris dans Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
28. « Rappelons-nous que la phrase "monde réel" est comme "hier" ou "demain", puisque son sens change selon le point de vue. », Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York, The Free Press, 1979, p. 65.

de la destituer de sa centralité. Dans les pages qui suivent, la fin du *monde* sera considérée comme quelque chose de nécessairement pensé à partir d'un autre pôle, un « nous » qui inclut le sujet (syntaxique ou pragmatique) du discours sur la fin. Et nous appellerons « humanité », « humains », ou encore « nous », ceux pour qui le monde est monde, ou mieux, *de qui* le monde est monde[29]. De façon cruciale cependant, et c'est là un point peu relevé par les discours enracinés dans la pensée occidentale moderne – qu'ils soient d'inspiration « naturaliste », « humaniste », ou « post-humaniste » –, la question est de savoir qui est ce « nous », autrement dit, ce que d'*autres* collectifs considérés de façon consensuelle (par « nous ») comme humains entendent, *eux*, par « humains » ou par « nous ». Cette question est rarement posée, et de toute façon, quand elle l'est, elle ne va jamais au-delà de la limite de l'espèce en tant que catégorie taxinomique extensive. Prendre en compte cette question est une tâche stratégique, pour laquelle la théorie ethnographique est bien mieux préparée que la métaphysique ou l'anthropologie philosophique qui semblent toujours savoir parfaitement quel genre d'entité est l'*anthropos*, et, surtout, *qui* est en train de parler quand on dit « nous[30] ».

Le problème de la fin du monde se formule alors toujours comme une séparation ou une divergence résultant de la disparition d'un des pôles de la dualité entre le monde et son Habitant, l'Étant duquel le monde est monde – que notre vulgate métaphysique tend toujours à identifier à l'« Humain » (que celui-ci soit appelé *Homo sapiens* ou *Dasein*) –, soit par son extinction physique, soit par son absorption métaphysique par le terme corrélatif (le concept d'homme disparaissant dans le concept de monde comme une de ses composantes ou réciproquement). De manière très simple, nous pouvons partir de l'opposition entre un « monde sans nous », c'est-à-dire un

29. Pour la distinction entre le concept « relativiste » de monde-pour-un-sujet et le concept « perspectiviste » de monde-d'un-sujet, voir Eduardo Viveiros de Castro, *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Manchester, HAU Masterclass Series, vol. 1, 2012.
30. Sur cette différence dans la façon de déterminer les conditions d'articulation d'un « nous », voir le commentaire à propos d'une phrase de Rorty dans Eduardo Viveiros de Castro, « Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and other Truths », *Common Knowledge*, n° 1, 2011, p. 128-145.

monde après la fin de l'existence de l'espèce humaine ; et un « nous sans monde », une humanité sans monde, la subsistance de quelque forme d'humanité ou de subjectivité après la fin du monde. Mais, comme nous l'avons vu, penser la future disjonction des termes évoque irrésistiblement l'origine de sa conjonction présente et précaire. La fin du monde retroprojette un commencement du monde ; du même coup, le destin futur de l'humanité nous transporte vers sa genèse. L'existence du « monde avant nous », bien qu'elle soit considérée par certains comme un défi philosophique, ne semble pas difficile à imaginer. Mais la possibilité d'un « nous avant le monde », la préexistence ontocosmologique de l'humain au monde, est une figure moins usuelle dans la vulgate mythologique occidentale. Nous verrons qu'elle est en revanche une possibilité largement explorée par la pensée amérindienne.

La dualité mythique « humanité/monde », pensée à partir de sa dissolution par soustraction d'un des pôles, nous met ainsi face à quatre cas de figure, quand nous tenons compte de sa projection vers le futur ou vers le passé. Mais cette matrice simple se dédouble tout de suite en huit cas, si l'on considère la tonalité ou la valeur attribuée à chacune de ces résolutions soustractives. Le monde avant nous peut être vu alternativement comme un âge d'or pour la vie ou comme un désert silencieux et mort ; l'humanité après la fin du monde peut être vue comme une race de surhommes dont le destin est le cosmos infini, ou comme une poignée de survivants misérables sur une planète dévastée. Et ainsi de suite[31].

En vérité, cependant, le cadre est bien plus nuancé du simple fait que le sens et la référence de « monde » et d'« humanité », dans ces différentes fabulations mythiques, artistiques, scientifiques ou philosophiques sur la fin du monde, sont assez variables. Le pôle « sujet » ou « personne » semble presque toujours se référer, comme nous l'avons vu, à la totalité de l'humanité en tant qu'espèce ; mais il peut se réduire à la « véritable » humanité, c'est-à-dire à une certaine incarnation sociocultu-

31. En vue de l'intention ultime, somme toute politique, du présent essai, le/la lecteur/trice ne s'étonnera pas que nous considérions comme plus « bons à penser » les cas des gens-sans-monde que ceux des mondes-sans-gens, et que nous nous attarderons donc plus longuement sur les premiers.

relle spécifique de l’excellence humaine (nous, par exemple), ou au contraire s’étendre à une virtualité anthropomorphique universelle, une sorte de fond d’humanité prise comme matière première. Quant à ce « monde » dont on imagine la fin, il peut concerner la totalité de la biosphère terrestre ; il peut désigner le cosmos comme un tout (la collection des entités et des processus spatio-temporels, soit le « monde » de la physique), ou même la « réalité » dans son sens métaphysique, ou encore l’Être comme tel ; mais il peut aussi désigner le *Umwelt* socio-culturel humain, ou, de façon plus restreinte, un certain mode de vie consideréré comme le seul qui soit digne de véritables êtres humains.

Ces fluctuations ou équivocations n’ôtent pas l’importance et la prégnance de l’idée de « fin du monde » ; au contraire, elles la diffractent et la démultiplient en une variété de fins et de mondes qui semblent cependant tous exprimer une même intuition historique fondamentale : il nous a été révélé que les choses sont en train de changer rapidement, et pas pour le bien de la vie humaine telle que nous la connaissons ; et nous n’avons pas la moindre idée de ce que nous devons faire. L’Anthropocène, c’est l’Apocalypse, dans les deux sens, étymologique et eschatologique. Temps intéressants, en effet.

Le monde sans nous : du sixième jour au jour suivant

Le monde avant nous. Le premier mode dont nous parlerons trouve son expression canonique dans l’idée de l’Éden, une image à proprement parler paradisiaque de l’enfance du monde : le monde tel qu’il existait jusqu’au sixième jour de la Création, un scénario construit en vue de l’entrée de l’acteur principal, Adam[32]. L’Éden est un monde-sans-les-humains qui est un monde-pour-les-humains ; les humains sont les derniers à arriver, et sont, en ce sens, la « fin » (la finalité) du monde. Alter-

32. Voir Deborah Danowski, « David Hume, o começo e o fim », *Kriterion,* n° 124, 2011, p. 331-343, pour un des textes ayant inspiré cet essai, et qui propose de lire certaines fictions (dont celle d’Adam) présentes dans l’ouvrage de David Hume comme configurant les conceptions d’une humanité « d’avant » le monde, et d’une humanité « d’après » le monde (le monde étant compris non pas comme totalité mais comme « expérience »).

nativement, nous pouvons imaginer ce monde dans la semaine suivant celle de la création, mais avant le péché originel, avant donc qu'Adam et Ève s'en séparent, l'objectivant comme leur antagoniste. Le monde prélapsaire est le monde pré-objectif d'une humanité pré-subjective.

Le mythe du monde édénique subsiste aujourd'hui dans l'idée de *wilderness*, ces espaces de plus en plus restreints d'une nature à l'état pur, non corrompue par la présence humaine, des *horti conclusi* censés être les témoins d'un passé qui serait parvenu à rester « intact » depuis son origine mythique jusqu'à aujourd'hui — mais qui seraient depuis quelques décennies déjà menacés de disparition suite à l'action aveuglément prédatrice de la civilisation occidentale. Comme l'a montré William Cronon[33], ce ne fut que vers l'extinction des lumières du XVIIIe siècle — en partie par l'influence de notions comme celle du « sublime » et du thème de l'« ultime frontière » sur l'imaginaire nord-américain — que la *wilderness* a été associée à des affects positifs, à des sentiments proches du sacré, réveillés par l'« expérience » de contemplation d'une nature grandiose, antérieure et supérieure à l'humain. Avant cette époque, le terme *wilderness* évoquait des paysages désertiques, désolés, stériles ou sauvages, qui éveillaient bien plus le désespoir, la confusion et la terreur de tomber sous le pouvoir démoniaque que l'admiration esthétique ou la religiosité. Par exemple, dans le poème *Le Paradis perdu* de John Milton[34], la *wilderness* est présentée comme le paysage qui entoure et protège le jardin d'Éden de l'extérieur. C'est à cet envers écotopique du paradis, à cette extériorité anti-édénique, qu'Adam et Ève ont été confrontés dès qu'ils furent expulsés du berceau originel, et qu'ils ne réussirent à dompter et à humaniser qu'à la sueur de leur front et dans la souffrance.

La conception positive de la *wilderness* comme « monde-sans-nous » s'est retrouvée au centre de nombreux mouvements conservationnistes tout au long du XXe siècle, dont certains d'entre eux n'hésitèrent pas à proposer l'expulsion, en dehors de ces espaces « vierges », des populations humaines qui

33. William Cronon, *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, New York, Norton, 1995.
34. John Milton, *Le Paradis perdu*, Paris, Gallimard, 1995.

y vivent traditionnellement. Cette perception post-lapsarienne de n'importe quelle communauté humaine (le conservationnisme radical considère que l'existence des êtres humains est essentiellement *dénaturante*) contraste, ou pour mieux dire, cohabite confusément dans notre imaginaire avec une perception adamique des populations indigènes, selon laquelle celles-ci vivent « en harmonie avec la nature » – ce qui revient à dire qu'elles ont peu d'« impact » sur des paramètres biophysiques d'un « environnement » défini par la soustraction de l'humain.

Le monde édénique de la *wilderness* est ainsi un monde *vivant* et *pluriel*. Il est construit autour d'une opposition fondamentale entre la *vie*, inépuisable profusion de formes et subtil équilibre de forces, et l'*humanité*, qu'elle soit prise en tant qu'espèce ou dans sa variété moderne-industrielle, pensée comme un facteur qui souille, diminue et déséquilibre la vie, de façon quantitative et qualitative[35].

Le monde après nous. Une deuxième façon de penser l'opposition entre la vie et l'humanité consiste à la projeter vers le futur : la vie ressuscite, pour ainsi dire, dans sa variété et son abondance, et reconquiert le territoire (la Terre) que l'humanité, agissant comme un envahisseur extraterrestre impitoyable, avait transformé en un désert de béton, d'asphalte, de plastique et de déchets nucléaires. Cette vision paradoxalement optimiste de la disparition de l'humanité – optimiste parce que le point de vue adopté est, évidemment, celui de la vie – a été exposé dans le *best-seller* du journaliste, écrivain et environnementaliste Alan Weisman, *Homo disparitus*[36] qui est à l'origine d'une série télévisée du même nom. Le livre de Weisman est une version plus « radicale » du grand classique de la science-fiction de George R. Stewart, *Earth Abides*[37], où l'un des rares survivants d'une épidémie causée par un virus

35. « Je pense qu'au cours du XXe siècle, quand notre population a quadruplé, nous sommes arrivés à un point où nous avons redéfini le péché originel : du seul fait d'être nés, nous devenons une partie du problème », dans l'entretien donnée par Alan Weisman à Andrew D. Blechman, « Crowded Planet », *Orion Magazine*, septembre-octobre, 2013.
36. Alan Weisman, *Homo disparitus*, Paris, Flammarion, 2007.
37. George R. Stewart, *Earth Abides*, New York, Ballantine Books, 1949.

létal décide d'observer — étant donné qu'il est lui-même naturaliste de profession — comment la vie non-humaine évolue après l'extinction de l'humanité. *Homo disparitus*, au contraire, est un texte spéculatif non fictionnel qui décrit le destin de la planète après la fin absolue de l'espèce humaine[38], montrant comment nos traces matérielles s'éteindront peu à peu et disparaîtront complètement en une période comparativement très courte (allant de quelques décennies à quelques millénaires). La fin de l'*Homo sapiens* ainsi que celle des ruines de son arrogante civilisation permettra, après une phase de transition (d'absortion des effets des innombrables bombes à retardement technologiques laissées par nous et qui exploseront en l'absence de notre contrôle), le rétablissement et le refleurissement de la Terre en une immense *wilderness*. Weisman considère l'irréversibilité de certaines transformations anthropiques de l'environnement déjà déclenchées ; mais son expérience de pensée se concentre sur la capacité de la nature à oblitérer la couche matérielle de la civilisation, en re-vitalisant une planète étouffée par l'accumulation de nos artefacts et de nos déchets[39].

Dipesh Chakrabarty introduit « The Climate of History[40] » avec une mention à *Homo disparitus*, en disant que l'expérience de pensée de Weisman montre comment notre sens de l'histoire est menacé de destruction, par la rupture de la continuité entre passé et futur, sans laquelle l'expérience du présent n'a plus de sens. La crise écologique, prise comme signe avant-coureur de l'extinction empirique de l'humanité, enferme la perspective historique dans un paradoxe pragmatique : « En suivant l'expérience de Weisman, nous devons nous insérer nous-mêmes dans un futur "sans nous", afin d'être capables de

38. Le livre ne spécifie pas le genre d'événement qui aurait déclenché une telle extinction.

39. Cette même idée d'une soustraction de l'humain permettant le rétablissement édénique de la planète est au centre du Mouvement pour l'Extinction Volontaire des Humains, créé au début des années 1990 par l'activiste nord-américain Les U. Knight et qui prône notre disparition graduelle via l'abstention de la reproduction. Voir la page web du mouvement : en.wikipedia.org/wiki/Voluntary_Human_Extinction_Movement. Alan Weisman, d'ailleurs, dans un autre entretien à Allianz Knowledge évoque une idée similaire, voir « Population, Consumption and the Future of Earth », *Open Knowledge*, 20 novembre 2008.

40. Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History… », *art. cit.*, p. 197.

le visualiser[41]. » Le futur cesse d'être fait de la même matière que le passé, il devient radicalement *autre*, « pas-à-nous », un temps qui exige notre disparition pour apparaître. L'Histoire se dégrade métaphysiquement, et devient passagère comme, précisément, tout phénomène historique : c'est l'Histoire elle-même qui d'ici peu « sera Histoire ». Günther Anders[42], pour sa part, il y a quelques décennies, observait que l'effondrement de la cosmologie géocentrique s'est vu rapidement compensé, dans la pensée moderne, par une absolutisation anthropocentrique de l'Histoire, c'est-à-dire, par le « relativisme historique » ; mais la perspective de la fin du monde inaugurée par l'ère atomique relativise absolument cette absolutisation : « la fin de l'Histoire » devient une simple occurrence météorologique[43].

L'optimisme apparent avec lequel Weisman envisage son « monde sans nous » se révèle, donc, profondément ironique lorsqu'il introduit, sous le mode paradoxal de sa soustraction, un nouvel acteur historique global : l'humanité en tant qu' « espèce humaine » ou « *mankind* », une entité biologique devenue force géophysique capable de déstabiliser les paramètres-limites de sa propre existence.

Le dehors sans pensée ou la mort d'autrui

Un certain peuple sans monde. La révolution scientifique du XVIIe siècle, qui nous aurait libérés du « monde clos » hiérarchique pour nous introduire dans l'« univers infini » démocratique[44], s'est vue à la fois rationalisée et inversée par la révolution de palais que fut la philosophie critique. La mal-nommée « révolution copernicienne » de Kant est, comme on le sait, l'origine officielle de la conception moderne de l'Homme en tant que *pouvoir constituant*, le législateur autonome et

41. Dipesh Chakrabarty, *ibid*.
42. Günther Anders, *Le temps de la fin*, *op. cit.*, p. 11-18.
43. « L'Histoire-qui-n'est-plus sera une espèce de ne-plus-être fondamentalement différente des événements historiques individuels qui, une fois passés, ne sont plus. Elle ne sera plus du « passé » : elle sera une chose qui aura existé sous telle forme (c'est-à-dire, qui « n'aura pas existé » sous telle forme) comme si elle n'avait jamais existé », voir Günther Anders, *Le temps de la fin*, *op. cit.*, p. 22.
44. Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 2003.

souverain de la nature, le seul capable de s'élever au-delà de l'ordre phénoménal de la causalité que son entendement lui-même conditionne : l'« exceptionnalisme humain » est un authentique *état d'exception ontologique*, fondé sur la séparation auto-fondatrice entre Nature et Histoire. La traduction militante de ce dispositif mythique est l'image prométhéenne de l'Homme conquérant de la Nature, l'Homme comme cet étant qui, émergeant de sa détresse animale originaire, s'est éloigné du monde pour y revenir comme son maître. Mais ce privilège est néanmoins, comme nous le savons depuis le Romantisme au moins, profondément ambivalent. L'appropriation rationnelle et l'économisation instrumentale du monde mènent à son « désenchantement » (Weber), et le *Dasein*, ce « configurateur de mondes » (Heidegger), finit par se révéler être victime de son propre succès lorsqu'il se retrouve absolument solitaire dans sa « clairière », cette *Lichtung* ouverte en plein milieu de la forêt (la Nature), qui lui donne le monopole de l'Être, de la vérité et de la mort. En dépit de son « ouverture », la clairière ne peut pas ne pas ressembler à une image introvertie de son double extérieur, cette vaste et féroce *wilderness* qui clôturait le Paradis.

L'anthropocentrisme ou l'humanisme modernes correspondent, ainsi, au schéma d'un « *nous avant le monde* », la position d'une antériorité transcendantale de l'humain au monde, laquelle s'affirme d'autant plus « constitutive » de ce monde que l'humain, en tant qu'être empirique, se montre « constitué » par lui[45]. Et si une telle antériorité peut être vue, d'une part, comme une prérogative — manifeste dans la négativité créatrice exprimée dans tout projet de transformation de la réalité —, elle peut aussi, d'autre part, être dénoncée et regrettée comme une maladie dégénérative — fin de la belle immanence païenne, duplication fantasmatique de la réalité, trahison de la Terre, oubli de l'Être, sentiment de l'absurde, relativisme, nihilisme. Particulièrement dans sa phase post-romantique, d'abord avec les existentialismes et, plus tard, avec les constructionnismes postmodernistes, la séparation entre le sujet et le monde devient, comme l'argu-

45. Rappelons nous la définition de cet Homme de *l'épistemé* moderne comme « doublet empirico-transcendantal », voir Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

mente Latour[46], une incommensurabilité ontologique absolue qui s'exprime dans deux figures mythiques complémentaires : celle de la disparition du monde, absorbé par le Sujet et transformé en son Objet (une construction sociale, figure de langage, fantasme du désir), mais aussi celle de la disparition du sujet, absorbé par le monde et transformé en chose parmi les choses, artefact organique assemblé par un horloger aveugle. Ce que l'on appellera plus tard « corrélationnisme » est entré en crise bien avant son identification nosologique[47].

Nous ne pensons pas exagérer en disant que l'Anthropocène, en annonçant la perspective d'une « fin du monde » dans le sens le plus empirique possible – celui d'un changement radical des conditions matérielles d'existence de maintes espèces –, suscite une véritable terreur métaphysique. Cette terreur ou panique s'exprime par une méfiance à l'égard de toutes les figures de l'anthropocentrisme, qu'il se manifeste à travers l'idéologie prométhéenne du progrès de l'humanité vers un Millénaire sociotechnique, ou à travers le pessimisme postmoderniste qui célèbre ironiquement le pouvoir constituant du Sujet en le dénonçant comme inépuisable matrice d'illusions. La prise de conscience que le projet grandiose de « construction sociale de la réalité » s'est réalisé par la « destruction écologique de la planète » suscite une (quasi-) unanimité autour de la nécessité de déclarer dépassé – c'est-à-dire de faire passer – *le monde des gens sans monde* que fut le monde des Modernes. Mais les transformations en cours de ce schéma mythique partent dans des directions diverses ; certaines d'entre elles tentent même d'inverser le signe affectif négatif qui marque cette destruction, en plaidant pour l'abolition radicale du monde comme seule issue pour la transfiguration émancipatrice finale de l'humain.

Quel effet cela fait-il de ne pas avoir d'expérience ? C'est contre ce monde-de-gens-sans-monde de la modernité que s'oriente, par exemple, le « renouveau de la métaphysique » ou « tournant ontologique » de la pensée contemporaine, dont le mouvement

46. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit.*, p. 75-84.
47. Sur les « philosophes sans monde », voir Emanuele Coccia, « Mente e matéria ou a vida das plantas », *Landa*, n°2, 2013, p. 197-220.

ou la tendance appelée « réalisme spéculatif » est une des expressions les plus connues aujourd'hui. Il réunit des philosophes très différents entre eux (dont certains n'accepteraient pas cette étiquette)[48], mais il contient un aspect qui nous intéresse particulièrement et que nous pourrions assimiler à une variante du schéma mythique du « monde-sans-nous », mais bien plus extrême que celle de l'expérience de Weisman qui préfigure un cosmos duquel l'espèce humaine serait absente. Le monde sans nous dont on parle ici est un monde indépendant de toute expérience, antérieur à toute description, actuelle ou virtuelle. Un monde sans observateur, qui se définit essentiellement, et pas seulement de manière accidentelle, par l'absence de perspective.

Cette vision d'un monde comme pure matérialité indifférente, a-subjective ou même anti-subjective, se trouve esquissée principalement dans les œuvres de Quentin Meillassoux et Ray Brassier. Le premier, dans son ouvrage influent, *Après la finitude*[49], propose ce qui, à son avis, constitue le seul antidote spéculatif contre le créationnisme biblique — et, de façon plus générale, contre toute pensée religieuse — qui menacerait l'hégémonie de l'approche scientifique de la réalité. L'ennemi intra-philosophique visé dans son livre — celui qui aurait rendu les murailles de la forteresse de la Raison vulnérables —, est ce que Meillassoux appelle le *corrélationisme*, à savoir, l'affirmation d'une relation de présupposition réciproque entre la pensée et l'être, « l'idée selon laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément[50] ». Et le premier responsable de cette idée est naturellement Kant qui, depuis, aurait conduit la philosophie sur une voie qui l'a éloignée infiniment du « grand dehors » pour la recentrer dans l'espace exigu du sujet transcendantal. Avec Kant, nous avons en quelque sorte perdu le monde et nous nous sommes tournés vers nous-mêmes, dans un mouvement

48. Voir l'ouvrage collectif édité par Levi R. Bryant, Nick Srnicek et Graham Harman (éds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011; voir également Steven Shaviro, « Panpsychism and/or Eliminativism », 2011, www.shaviro.com/Blog/?p=1012.
49. Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.
50. Quentin Meillassoux, *ibid.*, p. 18.

que l'on pourrait qualifier de véritable crise psychotique de notre métaphysique. Le sujet constituant moderne est une hallucination, l'entendement législateur gouverne un asile d'aliénés.

Le problème du corrélationisme est, d'après ses critiques, le primat de la relation sur les termes; il faut séparer l'être du penser (penser l'être comme séparé de la pensée) pour atteindre son socle, le monde des qualités primaires extra-subjectives. Il est à noter que ce ne sont pas les deux termes pris de façon isolée qui intéressent Meillassoux, ou la majorité des réalistes spéculatifs, mais seulement le monde ou l'être en tant qu'extérieur à la pensée, non pas la pensée (le langage, la société, la culture, etc.) en tant que telle, terme sur lequel peu de choses sont affirmées outre le fait qu'elle peut accéder à la réalité extra-expérientielle à travers les mathématiques[51].

Meillassoux assimile la manœuvre corrélationiste à l'idéalisme transcendantal kantien, à la phénoménologie, au scepticisme postmoderniste et autres anti-absolutismes ; mais cette manœuvre se retrouve aussi, et de façon encore plus virulente, de l'avis de l'auteur, dans toutes les philosophies « subjectalistes » qui absolutiseraient ou ontologiseraient la corrélation (qui n'est encore qu'épistémique ou critique dans le corrélationisme classique et ses descendants), tels l'idéalisme objectif hégélien, le volontarisme nietzschéen, et d'autres systèmes spiritualistes, vitalistes ou panpsychistes qu'il qualifie d'« hyperphysiques[52] ». Meillassoux pense que l'approche

51. « Nous sommes matérialistes dans la mesure ou nous obéissons aux deux principes de tout matérialisme : l'être n'est pas la pensée, et la pensée peut penser l'être », voir Quentin Meillassoux, *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign*, conférence donnée à la Freie Universität, Berlin, 20 avril 2012. La pensée dans sa dimension ontique de phénomène *intérieur au monde*, et donc ontologiquement *extérieure à elle-même* — ce qui, entre autres choses, donne à l'anthropologie sa pertinence en tant que discipline empirique — ne semble pas intéresser l'auteur. Voir, dans ce sens, la critique de Markus Gabriel, « The Mythological Being of Reflection » dans M. Gabriel et S. Zizek (éds.), *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, Londres, Continuum, 2009, p. 81-88.

52. « J'appelle "hyperphysique" toute théorie qui postule une réalité autre que celle recherchée par la science, en tant qu'explication heuristique des composantes supposées ultimes de notre monde, lui-même considéré comme un monde contingent parmi d'autres qui sont réellement possibles », voir

corrélationniste implique le relativisme, et que le relativisme nous retire le monde pour le resservir sur un plateau d'argent au « fidéisme » et à l'irrationalisme. Contre ces gens-sans-monde que sont les corrélationnistes et leurs congénères – les culturalistes, les deconstructionnistes, les vitalistes –, il soutient la prééminence absolue d'un monde-sans-gens.

L'expérience de pensée qu'utilise Meillassoux pour défendre son réalisme métaphysique est curieusement semblable à celle de Weisman. Tournée vers des réalités *distantes* dans le temps et/ou dans l'espace, il s'appuie sur l'argument dit d'« ancestralité », à savoir la question de la valeur de vérité que nous pouvons (et contingentement, que nous devons) conférer à des énoncés qui décrivent des états de choses que nous supposons (ou savons) s'être produits avant l'arrivée de l'espèce humaine et de ses dispositifs symboliques (langage, culture, etc.)[53]. L'origine de l'univers, la formation du système solaire, l'émergence de la vie sur Terre, l'apparition des premières espèces du genre *Homo*, etc., sont des exemples de tels états de choses. Ces traces matérielles de réalités et d'événements antérieurs à l'émergence de l'humain, néanmoins accessibles à la connaissance, engendrent les « archifossiles » qui prouveraient l'illégitimité de l'hypothèse corrélationniste. Ainsi s'annulerait le divorce honteux entre la science moderne – témoignage d'un accès effectif aux qualités de la réalité indépendantes du sujet – et la philosophie moderne – qui persisterait à subordonner la pensée de l'être à l'être de la pensée, ou mieux encore, à l'essentiel non-être de la pensée.

L'affirmation de la réalité du monde et de la subsistance de l'être semble, pour Meillassoux, dépendre d'une dé-réalisation radicale de la pensée. Non seulement de la pensée humaine, ou de la forme-sujet de la pensée, mais de toute forme de cognition, perception ou expérience, humaine ou non humaine. La vie doit être exclue de la structure ultime de la réalité ; toute dépendance de l'existence par rapport à l'expérience doit être

Quentin Meillassoux, *Iteration, Reiteration, Repetition…*, *loc. cit.*, p. 13. L'auteur inclut dans cette « hyperphysique » toute forme de métaphysique vitaliste ou panexpérientialiste, comme celles de W. James, A. N. Whitehead, H. Bergson et G. Deleuze.

53 Voir Markus Gabriel, « The Mythological Being of Reflection », *op. cit.*

niée. Selon Meillassoux[54], la vie en général et la noosphère en particulier sont le résultat d'une émergence *ex nihilo*, un miracle sans Dieu, elles sont l'affirmation d'une « absurdité supérieure du Temps » qui exclut du monde non seulement le principe de la vie mais aussi le sens de tout principe, à savoir le principe de raison suffisante. Il n'est pas contingent – pour la pensée de Meillassoux bien entendu – que le « Temps » (avec T majuscule) soit posé comme le Seigneur de l'Absurde : la fin du monde devient, avec cela, aussi *imminente* (car rien n'empêche le monde de finir dans une seconde) qu'*insignifiante*. Le temps est, a été et sera pour toujours hors de ses gonds.

Le monde-sans-nous proposé par Ray Brassier, à son tour est situé dans le futur, comme celui de Weisman, mais dans un futur aussi lointain que le monde ancestral de Meillassoux, un « temps cosmologique profond[55] » qui contraste de façon décisive avec le « temps anthropologique » du corrélationnisme. Le fait empirique qui met en mouvement l'argument hyper-nihiliste de Brassier est l'anéantissement inexorable de l'espèce humaine, de la vie en général, de la Terre et de l'Univers. À long terme, nous serons tous morts ; mais cela revient, si l'on suit Brassier, à ce que nous soyons *déjà* tous morts, ou mieux, que « *tout* est déjà mort ». Chez Brassier, plus que de dé-réaliser la pensée pour affirmer l'être (comme le veut Meillassoux), il s'agit de l'anéantir, de l'éliminer non seulement dans le futur mais dans le présent. En même temps, le sujet de la pensée, la position physique ou métaphysique du « nous », devient épiphénoménale et inerte comme la matière. Pour l'auteur, il faut en finir avec le sens, en radicalisant le désenchantement du monde initié par les Lumières, pour « ouvrir la voie à l'intelligibilité de l'extinction[56] ».

Nous remarquerons la fréquence du mot « mort » dans les écrits de Meillassoux et de Brassier[57]. Si, dans l'expérience de

54. Ceci rejoint l'argument sur la contingence nécessaire et absolue de l'ordre cosmique, le thème de « l'Hyperchaos » que nous ne pouvons aborder ici.
55. Nous suivons ici un exposé de Paul J. Ennis, *The Claim That We Are Already Dead*, manuscrit inédit, 2013, tout comme le texte déjà mentionné de S. Shaviro.
56. Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, *op. cit.*, p. 238.
57. Il y a une curieuse résonance affective entre le Grand Dehors de Q. Meillassoux ou R. Brassier et celui de M. Blanchot, dont l'œuvre associe aussi l'extériorité et l'altérité à la notion de « mort » (*L'arrêt de mort*, *L'instant de ma mort*…). Ceci

pensée de Weisman et dans les motifs édéniques du monde-sans-nous, l'opposition opérative se plaçait entre *vie* et *humanité*, dans le schéma anti-anthropocentrique de cette variante du réalisme spéculatif, l'opposition se ferait plutôt entre *vie* (humaine et non humaine) et *monde*, compris comme « réalité » ou « être ». Il faut nier la vie en tant qu'intentionalité et signification pour pouvoir affirmer l'être ; il faut refuser à l'expérience tout rôle dans la constitution de la réalité. Le grand Dehors, l'extériorité radicale, est un « pays gaste », glacial et mort. On dirait que, pour ces penseurs, parler de « fin du monde », loin d'illustrer une certaine contradiction pragmatique (comme le suggère Chakrabarty pour le cas de l'expérience de Weisman), revient, au contraire, à énoncer une simple tautologie métaphysique, un banal pléonasme ontologique[58].

Nous sommes d'accord avec Shaviro[59] quand il observe que la supposition de Meillassoux et Brassier selon laquelle la matière, pour pouvoir exister en soi (en dehors de la corrélation), doit être inerte et « morte », finit par réintroduire l'exceptionnalisme humain qu'il s'agissait, justement, d'éliminer. La décision anti-anthropocentrique à la racine de ces deux versions du thème du monde-sans-nous se révèle, en fin de compte, obsédée par le point de vue humain. Tout se passe comme si la négation de ce point de vue était une exigence dont le monde a besoin pour exister. L'anti-vitalisme plus général qui autoriserait cet anti-anthropocentrisme, dans l'argumentation de Meillassoux et Brassier, semble surtout être une mesure de précaution, une manœuvre anticipatoire

se distingue, de façon très caractéristique, des ontothanatologies européennes tardives du « dehors » hyper vivant d'autres traditions intellectuelles, comme l'observe Casper Bruun Jensen. Voir Casper Bruun Jensen, « Two Forms of the Outside: Castañeda, Blanchot, Ontology », *HAU - Journal of Ethnographic Theory*, n° 3, 2013, p. 309-335.

58. Quentin Meillassoux parle d'un état d'« existence morte » et d'une « matière morte » comme substance ultime du cosmos, auxquelles les phénomènes de la vie et de la pensée surviennent *ex nihilo*, en tant que réalités infondées dans le substrat inorganique du cosmos. Brassier, de son coté, recourt abondamment à la pulsion de mort freudienne comme principe cosmologique, identifiant un tropisme thanatologique de la vie et de la pensée. Voir Quentin Meillassoux, *Iteration, Reiteration, Repetition…*, *loc. cit.*

59. Voir Steven Shaviro, « Panpsychism and/or Eliminativism », 2011, consultable sur www.shaviro.com/Blog/?p=1012.

qui garantit la neutralisation de ce qui « gène » réellement, à savoir, la vie telle que nous la connaissons de l'intérieur – l'expérience humaine. Mais un anthropocentrisme négatif est encore un anthropocentrisme, voire l'unique anthropocentrisme réellement *radical*, tout comme les brûleurs d'idoles sont les « véritables » fétichistes puisqu'ils croient à l'irréalité des fétiches *de la même façon* qu'ils croient (faussement) que les sauvages croient en leur réalité[60].

Il nous semble, enfin, que le fait d'établir une discontinuité maximale entre une perspective sublunaire et une perspective supralunaire est essentiel à ces deux versions du monde-sans-nous, puisque toutes deux requièrent – en vérité, soutiennent – l'idée d'une « bifurcation de la nature », dans le sens consacré par Whitehead[61] dans *Le concept de nature*. Paul J. Ennis souligne l'opposition entre le cosmocentrisme scientiste « noir » de Brassier et le géocentrisme « relativiste » de la philosophie dite continentale illustré, par exemple, par l'« Arche originaire » de Husserl, par le « Quadriparti » de Heidegger, ou encore par la « Terre » (la grande Déterritorialisée) de Deleuze et Guattari – à quoi nous ajoutons, bien sûr, la « Gaïa » (ou mieux : les Gaïas) de Latour et Stengers[62]. Mais cette distinction entre l'ordre cosmologique et l'ordre anthropologique, entre un temps cosmologique profond et un temps historique humain – distinction qui, en fin de compte, fait écho à la semi-distinction caduque entre Nature et Culture, en affirmant la prééminence englobante d'une « Nature morte » – est justement ce qui est en train d'être contesté empiriquement par l'effondrement des échelles et des strates de la réalité planétaire, c'est-à-dire, par la métamorphose de l'espèce humaine en un agent géophysique majeur. Quand nous transposons la polémique de l'anti-corrélationnisme sur le plan « écologique » du sublunaire, autrement dit, quand nous formulons la question de la relation entre *pensée* et *être* en termes d'*humanité* et de *monde* – en réduisant la distance entre la réalité comme Univers et la réalité comme Gaïa (Gaïa, entité qui ignore divinement la distinction entre le

60. Bruno Latour, *Petite introduction au culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de penser en rond, 2006.
61. Alfred North Whitehead, *Le concept de nature*, Paris, Vrin, 2006.
62 Paul J. Ennis, *The Claim That We Are Already Dead*, *op. cit.*

« local » et le « global ») –, nous pouvons percevoir combien est ironique la véritable *objectivation terrestre de la corrélation* que nous sommes en train de vivre : le fait que la pensée humaine matérialisée comme mégamachine à impact planétaire mette effectivement, et de manière destructrice, le monde en corrélation avec l'homme, recouvrant les archi-fossiles du passé lointain d'épaisses couches de béton, de plastique, d'asphalte et d'autres nombreux « anthropofossiles » d'un futur peut-être pas si distant que ça. L'anti-corrélationnisme de Meillassoux et d'autres métaphysiciens matérialistes de sa génération sonne ainsi, peut-être à rebours de ses intentions affichées, comme un cri pathétique de protestation (sinon comme une formule magique d'exorcisme, une dénégation) contre ce pouvoir sinistrement réalisant, du moins à l'échelle de la planète, de la pensée.

*

Il ne nous semble pas hors de propos de comparer le nihilisme militant de Brassier, ainsi que celui d'autres propositions philosophiques représentant la fin du monde et de la pensée, à un film comme *Melancholia*, de Lars von Trier qui met en scène la fin instantanée de toute la vie terrestre, ce qui revient à dire, d'après von Trier, de toute vie dans l'univers.

Melancholia dépeint la collision entre notre monde et le Dehors absolu représenté par la figure d'une gigantesque planète bleue venant des profondeurs du cosmos. Le film montre le contraste entre le monde humain, avec ses mélodrames et ses contradictions interminables (la famille, l'entreprise, la fête de mariage, la magnifique maison de campagne de la haute bourgeoisie, la sourde lutte des classes) et le cosmos-sans-nous, le ballet austère des sphères qui se déploient, sublimes, dans le grand vide du système solaire et au-delà. Mis à part quelques rares éléments suggérant de possibles médiations, la Terre et la planète bleue ne semblent avoir aucun rapport jusqu'au moment de leur heurt fatal. Le détenteur de l'unique instrument capable de donner un accès objectif au monde extérieur, John, le beau-frère scientifique, finit par choisir le suicide au moment où il découvre la faillabilité de sa science et son impuissance. Comme lui, qui meurt dans sa belle propriété, aucun des autres personnages principaux – ce qui inclut les

chevaux — ne semble pouvoir franchir le ruisseau qui mène à l'extérieur du domaine. Il n'y a pas d'issue[63].

Plus que dans tout autre *disaster movie* de l'histoire du cinéma, la catastrophe représentée dans *Melancholia* n'est pas simplement un intervalle tragique inséré dans l'histoire d'un groupe d'individus (l'incendie d'un gratte-ciel, le naufrage d'un transatlantique), ou dans l'histoire de la civilisation occidentale (fin des États-Unis, par exemple), ou même une parabole sur l'extinction de l'*Homo sapiens*, mais bien une représentation de la *fin de la fin*. Le choc avec la planète Melancholia est l'événement qui en finit avec tous les événements et avec le temps lui-même, dans le même sens que l'apocalypse nucléaire à laquelle Günther Anders fait référence dans son ouvrage *Le temps de la fin*[64] : il ne reste *personne*, il n'y a aucune voix *off* pour commenter la fin du monde. Au choc s'ensuit le noir, ou plutôt la simple absence d'images, le silence, le néant. La fin du monde est la fin du film, et la fin du film est la fin du monde[65].

De tous les personnages du film, Justine la mélancolique est la seule à *savoir des choses* (mais sa manière de savoir diffère de celle de John) ; dès le début, elle regarde vers le ciel étoilé et s'aperçoit qu'il y a quelque chose qui ne va pas. C'est elle qui acceptera le plus facilement la perspective du désastre. C'est elle encore qui prononce les paroles les plus dures du film : « il

63. Il n'y a pas d'issue, dès lors, à l'intérieur du capitalisme, comme on le voit clairement dans la première partie du film. Voir Steven Shaviro, « Melancholia, or the Romantic Anti-Sublime », *art. cit*. Cela se passe un peu comme dans *L'Ange exterminateur* de Luis Buñuel qui enferme lui aussi un groupe de grands bourgeois dans un endroit luxueux duquel ils ne parviennent pas à sortir, pour des motifs tout aussi inexplicables que ceux du film de von Trier.

64. Günther Anders, *Le temps de la fin*, *op. cit.*

65. Voir Peter Szendy, *L'apocalypse cinéma: 2012 et autres fins du monde*, Paris, Capricci, 2012. Steven Shaviro, « Melancholia, or the Romantic Anti-Sublime », *art. cit.*, dans l'analyse excellente qu'il fait du film de von Trier, attirait déjà l'attention sur la coexistence, ici, d'un traitement métaphorique de la fin du monde, représentant l'absence d'alternative à ce que Mark Fisher a appelé « réalisme capitaliste » (« l'impasse catastrophique d'une société de laquelle on a drainé tout futur, et dont les possibilités ont été retirées au plus grand nombre »), et d'un traitement entièrement littéral et cosmologique — un corrélat objectif de la catastrophe. Aux yeux de Shaviro, la dépression de Justine est « une espèce d'intériorisation [...] de la vérité cosmique déflationniste de l'extinction planétaire ». Voir encore l'analyse de *Melancholia* proposée par Marie Gil et Patrice Maniglier, *La conversation des images*, Paris, Bayard, 2014.

n'y a de vie que sur Terre », « la fin de la vie sur Terre est donc la fin de toute vie dans l'univers », et « cela ne doit pas nous rendre tristes ». Sa mélancolie est ontologique et absolue, indépendante d'un motif externe circonstanciel et assez différente du désespoir qui s'emparera du personnage Claire. Cependant, dans les dernières secondes précédant la rencontre des deux astres, alors qu'elle se trouve dans la cabane qu'elle a construite elle-même avec son neveu Léo, nous voyons sur son visage la mélancolie céder à une très rapide, fugace, crispation de peur. Une simple contraction réflexe, peut-être, mais justement pour cela, un signe de vie inéquivoque. C'est ce moment de peur qui semble différencier *Melancholia* de l'apocalypse préconisée par Brassier. Rappelons-nous que, avant d'être la fin de tout, le choc est, précisément, un choc, c'est-à-dire un événement, et que, entre la perspective d'une fin imminente et la fin elle-même, s'interposent quelques dixièmes, centièmes de seconde d'affect d'une intensité maximale. Ce n'est pas seulement pour alléger le désespoir de Claire et la peur de Léo que Justine aide ce dernier à construire la frêle structure d'une cabane. La « caverne magique », sans parois matérielles, n'est peut-être pas une *fuite* (car il n'y a nulle part où fuir), mais elle est bien une *issue* trouvée par les trois personnages pour faire face à l'Événement et le contre-effectuer transcendentalement.

Rien que nous après...

Ceci n'est pas un monde. L'expérience esthético-philosophique de Lars von Trier manque, on s'entend, de « réalisme ». Il est peu probable qu'un Armaggedon cosmique ou même écologique vienne mettre brutalement fin, et dans un délai aussi court, à notre forme de vie. La vérité allégorique du film serait plutôt dans le caractère subit (à l'échelle biographique humaine) de notre prise de conscience de l'intrusion de Gaïa, et de la conviction de l'irréversibilité, de l'irrévocabilité de cette intrusion : Gaïa est venue pour rester, et changera notre histoire pour toujours[66]. C'est pourquoi Gaïa ressemble beaucoup plus à la planète Melancholia qu'à la Terre atteinte par elle ;

66. Isabelle Stengers, *Au Temps des Catastrophes...*, *op. cit.*, p. 55.

Melancholia est une image de la transcendance gigantesque et énigmatique de Gaïa, entité qui s'abat de façon dévastatrice sur notre monde subitement trop humain.

Si le récit de *Melancholia* est fondé sur l'idée d'un choc, le monde peut, au contraire, s'absenter petit à petit. La perspective de la crise environnementale planétaire semble moins exposer les différentes espèces vivantes au risque d'une mort subite, qu'à l'aggravation d'une maladie dégénérative dont l'origine sournoise nous aurait échappé. Si les choses continuent dans la direction qu'elles ont prises, nous vivrons effectivement de plus en plus mal dans un monde de plus en plus semblable à ceux conçus par la Gnose dystopique de Philip K. Dick[67]. Des mondes, ou plutôt, des « pseudo-mondes » (l'expression est de Philip K. Dick lui-même), où l'espace et le temps commencent à pourrir et à se désintégrer, où les actions s'interrompent pour prendre des cours incompréhensibles, où, de façon erratique, les effets précèdent les causes, les hallucinations se matérialisent selon des ontologies contradictoires, où la vie et la mort deviennent technologiquement indiscernables ; où essayer de maintenir un peu de lucidité au milieu d'une entropie qui ronge la narration elle-même, dérangeant la logique diégétique est l'unique occupation possible et, finalement, impossible qu'ont les personnages. Comme disait Leibniz en exposant le schéma pyramidal des mondes possibles à la fin des *Essais de Théodicée*, le nombre de mondes pires que tous les autres où nous puissions être est infini. Le pire des mondes n'existe pas, mais il n'y a qu'un meilleur monde possible : le nôtre. À l'époque de Leibniz, cela pouvait encore sembler optimiste[68].

67. Voir, par exemple : *Ubik*, Paris, 10/18, 1999 ; *Les androïdes rêvent-ils de moutons électriques ?*, Paris, Lattès, 1979 ; *Coulez mes larmes, dit le policier*, Paris, 10/18, 2002 ou encore *À rebrousse-temps*, Paris, J'ai lu, 2004.

68. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, Flammarion, 1969, § 416. Voir Deborah Danowski, « Ordem e desordem na Teodicéia de Leibniz », *Revista Indice*, n° 1, 2011, p. 41-55, pour une lecture de l'optimisme leibnizien du point de vue de la crise actuelle. Sur la capacité humaine de vivre dans des conditions environnementales de plus en plus mauvaises, voir l'hypothèse intéressante (et déprimante) de Terry Hunt et Carl Lipo sur l'Île de Pâques : *The Statues That Walked: Unraveling the Mystery of Easter Island*, New York, Free Press, 2011 ; ainsi que les leçons tirées par J. B. MacKinnon : *The Once and Future World: Nature As it Was, As it Is, As it Could Be*, New York, Houghton Mifflin Harcourt, 2013. (Références obtenues sur

Il existe de nombreux exemples récents, dans la littérature et dans le cinéma, de représentations pessimistes (même si parfois d'une façon célébratoire) d'un futur correspondant au schéma « nous-sans-monde », c'est-à-dire d'une humanité à laquelle on a soustrait ses conditions fondamentales d'existence. *Mad Max* vient immédiatement à l'esprit, mais nous pourrions aussi inclure ici *Matrix*, si nous acceptons une certaine équivalence entre un monde *désertique* et un monde de pures *mirages*[69]. Dans les deux cas, la « fin du monde » dont il s'agit est la fin du monde humain, comme résultat d'un processus de dévitalisation ontologique de l'environnement (dévastation ou artificialisation intégrales de la planète) avec des effets « déshumanisateurs » sur les survivants. Mais le meilleur exemple d'une humanité démondanisée est le sombre roman *La route*, de Cormac McCarthy[70]. Le mythe apocalyptique élaboré ici peut être résumé en une formule toute simple : à la fin il n'y aura plus rien, que des humains – et pas pour longtemps. Ce livre raconte le parcours d'un père et de son fils sur une terre morte, sombre et putréfiée, après un désastre environnemental planétaire aux causes indéterminées. En l'absence d'eau potable, d'animaux et de plantes, les rares humains ayant survécu à la catastrophe subsistent de manière sordide, dans des écosystèmes entièrement détruits, grâce aux restes de la civilisation (aliments en conserve, vêtements et ustensiles ramassés dans des grands magasins abandonnés) ou encore du cannibalisme.

La route décrit un processus effréné de décomposition, un peu à la manière d'*Ubik* de Philip K. Dick, dans lequel les objets se dégradent à un rythme de plus en plus rapide, jusqu'à ce que, finalement, nous nous apercevions que la mort n'est pas, comme nous le pensions, un ennemi externe contre lequel nous avons à lutter dans des conditions d'infinie disproportion, mais un principe interne : nous sommes déjà morts et la vie est ce qui est passé à l'extérieur[71]. Nous pouvons dire

le blog de Robert Krulwich : www.npr.org/blogs/krulwich/2013/12/09/249728994/what-happened-on-easter-island-a-new-even-scarier-scenario).

69. Sur Matrix voir le recueil d'articles de Alain Badiou et *al.*, *Matrix. Machine philosophique*, Paris, Ellipses, 2003.

70. Cormac McCarthy, *La route*, *op. cit.*

71. Peut-être sommes-nous déjà morts depuis la conférence Eco 92 qui eut lieu à Rio de Janeiro, en juin 1992. Du moins, c'est ce que donne à songer *Ubik*

qu'il y a ici comme un *renversement de perspectives*, dans le sens amérindien du terme[72] : alors que nous pensions être les défenseurs du monde des vivants, il y a longtemps déjà que nous avions été capturés par le point de vue des cadavres. Dans le roman de MacCarthy, en effet, la mort menace partout et tout le temps de capturer les rares survivants en leur ôtant le monde. Elle leur dérobe les objets, érode la mémoire qu'en ont les humains et détruit peu à peu le langage lui-même ; leurs corps dévastés par la maladie et la faim, ils deviennent de la nourriture pour les prédateurs cannibales, ex-humains qui ont perdu leur âme – leur « humanité », précisément[73]. Il est difficile de lire ce livre sans éprouver l'angoissante sensation que nous sommes déjà dans le monde des morts ; et le « feu » métaphorique qu'emportent les quelques rares personnages avec eux n'est rien de plus qu'une sorte de demi-vie (comme celle que gardent les morts récents dans *Ubik*) qui ne tardera pas à s'éteindre. Le monde entier est mort, et nous sommes dedans. Quand le père de l'enfant meurt, l'enfant poursuit sa route avec des personnes rencontrées sur son chemin qui lui semblent fréquentables, mais ils n'ont nulle part où aller. Ceux qui cheminent n'arriveront jamais, pour la simple raison qu'il n'y a plus aucun endroit où arriver. Il n'y a pas d'issue.

Un autre exemple d'un monde qui se vide peu à peu, laissant les humains désemparés, est le magnifique film de Béla Tarr, *Le cheval de Turin*[74]. Les protagonistes sont ici non pas un duo

(publié en 1969) qui commence par ces mots : « À 3h30 du matin du 5 juin 1992, le meilleur télépathe du système Soleil a disparu de la carte affichée dans le bureau de la société Runciter Associates à New-York », voir Philip K. Dick, *Ubik*, *op. cit.*, p. 7. Le 5 juin, par délibération de l'Assemblée générale des Nations Unies, a été consacré (en 1972), Jour international de l'Environnement.

72. Eduardo Viveiros de Castro, « Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies », *Common Knowledge*, n°3, 2004.

73. Un autre classique de la science-fiction qui doit être mentionné ici est le conte « Speech Sounds » d'Octavia Butler. Voir « Speech Sounds », dans O. Butler, *Bloodchild and Other Stories* (1983), New York, Seven Stories Press, 2005, p. 87-110, qui se passe dans une ville où les humains ont perdu le langage suite à une mystérieuse maladie, et sont devenus des bêtes assassines qui déambulent dans un monde en ruines.

74. Béla Tarr et Ágnes Hranitzky, *Le cheval de Turin* (titre original : *A torinói ló*), 2011. Ce film est sorti la même année que *Melancholia* de Lars von Trier.

comme dans *La route*, mais un trio : un vieillard partiellement invalide, sa fille adulte, et le cheval de trait de la famille (celui que Nietzsche a embrassé à Turin ?), habitants d'une ferme minuscule et misérable, perdue dans des steppes balayées par le vent. La fin du monde des paysans de Tarr est un dessèchement plutôt qu'un pourrissement – c'est le vent âpre et stérile qui siffle continuellement, emportant feuilles mortes et poussière ; c'est le puits où l'eau cesse d'arriver ; c'est la lampe qui s'éteint par manque de combustible ; c'est le silence qui croît entre le père et sa fille ; c'est le cheval (devenu bête apocalyptique, comme dans *Melancholia*) qui ne mange plus. C'est, surtout, la répétition nue, aveugle, machinale des actions quotidiennes qui, au fur et à mesure, *désanime* – dans le sens le plus littéral – les personnages : d'abord le cheval, puis le père et la fille attablés dans la cabane obscure, immobiles devant leur invariable repas – deux patates, une pour chacun, désormais crues par manque d'eau et de feu – auquel ils ne touchent pas tandis que le film se termine en *fade out*. Comme dans *Melancholia* (et dans *L'Ange exterminateur*), le thème de la tentative manquée de sortir du cercle maléfique de la dépression, marque le tournant dans l'(in)action du film. Face au tarissement du puits, les personnages partent, en tirant eux-mêmes chariot et cheval, vers la ville voisine[75], mais finalement retournent chez eux, inexplicablement, après quelques minutes (heures ? jours ?), contraints une fois pour toutes à la paralysie[76], vaincus par un monde lui-même catatonique.

Le *Cheval de Turin* peut être vu comme développant l'équivalent cosmologique du thème de la « banalité du mal ». La fin du monde, pour Tarr, ne sera pas un spectacle dantesque, mais une déchéance fractale, une lente et imperceptible disparition, si complète qu'elle arrive à disparaître à nos yeux qui vont s'affaiblissant jusqu'à devenir entièrement aveugles :

> L'apocalypse est un événement énorme, mais la réalité n'est pas comme ça. Dans mon film, la fin du monde est très silencieuse,

75. Dévastée par l'œuvre conjointe des hommes et de Dieu, comme leur raconte un voisin à la triste mine venu y acheter de l'eau-de-vie : « Nous avons détruit le monde et c'est aussi la faute de Dieu. »
76. Notons que le vieux père a un bras paralysé.

> très faible. Ainsi, la fin du monde arrive comme je la vois arriver dans la vie réelle — lentement et silencieusement. La mort est toujours la scène la plus terrible, et quand vous voyez quelqu'un mourir — un animal ou un humain — c'est toujours terrible, et la chose la plus terrible, c'est qu'on dirait que rien ne s'est passé[77].

Après l'avenir : la fin en tant que commencement. Il y a bien des gens pour voir avec enthousiasme la perspective d'une « perte du monde », qu'ils prennent pour le simple rejet d'un échafaudage qui n'est plus nécessaire aux humains, car ils estiment que la fin du monde, en tant que fin d'une « Nature » non-humaine ou anti-humaine, aura lieu sous la forme d'un accomplissement de notre destin manifeste. Le génie technologique de l'espèce permettra à l'humanité de vivre dans un *Umwelt* configuré sur mesure *par* elle et *pour* elle. Cette approche, littéralement « constructiviste » de l'humanité-sans-monde, nourrit la vision d'un hyper-progrès de base techno-capitaliste censé libérer les êtres humains (ou les plus privilégiés d'entre eux) de leur « substrat biologique », grâce au prolongement de la longévité des individus, avec comme horizon, la transcendance de la corporalité organique.

L'idée d'une autofabrication de l'homme du futur et de son environnement par une sorte d'« eugénétique » et par la synthèse technologique d'une nouvelle Nature est colportée par les défenseurs de la thèse de la « Singularité », associée à des penseurs *pop* tels que Vernor Vinge et Ray Kurzweil, qui se situent aux frontières entre technologie (entendue dans le double sens de maîtrise technique et de pensée de la technique) et univers de la science-fiction[78]. La Singularité

77. Béla Tarr, entretien donné à Vladan Petkovic, 4 mars 2011, sur cineuropa.org/it.aspx?t=interview&lang=en&documentID=198131.

78. Voir le livre manifeste de Raymond C. Kurzweil, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Penguin, 2005, tout comme son exposé succinct dans sa vidéo « The coming singularity », Video Bigthink.com, 2009. Voir également l'excellent article de Abou Farman sur les « Cosmologies du ré-enchantement » : Abou Farman, « Re-Enchantment Cosmologies: Mastery and Obsolescence in an Intelligent Universe », *Anthropological Quarterly*, n°4, 2012, p. 1069-1088. Pour se faire une idée de la façon dont le thème est monnayé populairement, voir, par exemple, Julian Sonny, « The Ten Things Technology Will Allow You to Do in the Next 50 Years », *Elite Daily*, 9 mai 2013.

est le nom d'une discontinuité anthropologique annoncé par la croissance exponentielle de la capacité de traitement de données du réseau mondial d'ordinateurs. Cette croissance atteindra, à l'heure où elle aura dépassé la capacité cumulée de toute la matière grise de la planète, dans une vingtaine d'années, un point d'inflexion catastrophique (souvenons-nous du « point Oméga » de Teilhard de Chardin). La biologie et la technologie humaine entreront alors en fusion, créant une forme supérieure de conscience machinique qui restera cependant au service des desseins humains — en permettant, plus particulièrement, la transmigration des âmes, c'est-à-dire, la codification de la conscience en logiciels réalisables en un nombre indéfini de supports matériels, et son téléchargement sur le Net pour une éventuelle incarnation postérieure dans des corps purement synthétiques (ou du moins génétiquement « personnalisés » jusque dans le moindre détail). La mort, à qui nous devons l'idée même de la nécessité, deviendra enfin optionnelle.

Cette version du schéma « humains sans monde », compris comme un dépassement de la condition organique de l'espèce, exprime la croyance et surtout le souhait que la technologie doit nous mener inexorablement — mais cela peut être prométhéiquement accéléré ou témérairement retardé — à une amélioration *essentielle* de l'homme, à un état *übermennschlich*, c'est-à-dire à une condition posthumaine dans laquelle « nous » nous serons transformés définitivement en ces configurateurs de monde chers à Heidegger (de façon ironique, par voie de la technique). L'aboutissement de l'Anthropocène, en ce sens, conduira à l'obsolescence de l'humain, mais « par le haut », c'est-à-dire, par sa transfiguration glorieuse : l'humanité, techniquement magnifiée au point de s'éman-

La mythologie technothéologique de Kurzweil et de ses confrères (Vernor Vinge, Hans Moravec, William Bainbridge, Frank Tipler, John Barrow et autres scientifiques « transhumanistes »), est la transformation plus actuelle du vieux rêve de colonialisme cosmique, l'expansion interplanétaire qui rendra l'espèce indépendante de tout monde en particulier. Voir Peter Szendy, *Kant chez les extraterrestres…*, *op. cit.* ; David Valentine, « Exit Strategy: Profit, Cosmology, and the Future of Humans in Space », *Anthropological Quarterly*, n° 4, 2012, p. 1045-1068 ; Alex Williams et Nick Srnicek, « #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics », *Critical Legal Thinking*, 14 mai 2013.

ciper du monde entraînera l'absorption de la mondanité par le royaume de l'Homme. Nous n'aurons plus à rendre des comptes au monde, ni à faire face à ses limites, parce que nous nous serons transformés en monde, en transformant le monde lui-même, le cosmos en sa totalité, en une « forme d'intelligence exquisément sublime[79] » — en un Homme-Univers. Dans le futur, en somme, tout sera humain. Ou, diront les malveillants, californien[80].

Les Singularitariens (comme on les appelle) semblent indifférents à la question de savoir si les limites des paramètres du Système Terre (les *planetary boundaries* de Rockström *et al.*[81]) seront assez généreux pour leur concéder le temps nécessaire au grand bond en avant. La crise environnementale, déjà installée, n'entre pas directement dans leurs spéculations. Des parents proches du peuple de la Singularité ont, cependant, prêté attention au problème des conditions technologiques immédiates visant à la survie du capitalisme et de ses principales conquêtes, « la liberté et la sécurité », dans un cadre de consommation énergétique croissante et de dépendance persistante des combustibles fossiles. Le Breakthrough Institute, un *think tank* américain (californien comme les Singularitariens) de localisation incertaine dans le spectre politique, est l'un des noms les plus connus parmi les défenseurs de ce capitalisme vert qui se fie aux solutions technologiques centralisées et jouit d'une base corporative et d'un investissement matériel important, constitutivement enracinés dans la *Big Science* : fracturation hydraulique de roches pour l'extraction d'hydrocarbures, expansion et perfectionnement de centrales nucléaires, grands travaux hydroélectriques (les barrages du bassin amazonien, par exemple), OGM, géo-ingénierie environnementale — entre autres.

T. Nordhaus et M. Schellenberg, les deux fondateurs de l'Institut et auteurs du livre primé *Breakthrough: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*[82], sont

79. Raymond C. Kurzweil, *The Singularity is Near…*, *op. cit.*, p. 21.
80. Le thème de la singularité est associé à la culture *high-tech* de la Silicon Valley. R. Kurzweil est aujourd'hui l'un des ingénieurs-chefs de Google.
81. Johan Rockström *et al.*, « A Safe Operating Space for Humanity », *art. cit.*
82. Ted Nordhaus et Michael Shellenberger, *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, Boston, Houghton Mifflin, 2007.

un bon exemple de ce courant que Patrick Curry[83] a appelé les « technophiles cornucopiens[84] ». Le livre est un *pep talk* en faveur d'un « capitalisme post-industriel et vibrant[85] » qui serait capable d'entretenir largement les 10 milliards de personnes qui peupleront la Terre au milieu du siècle. « *Big is beautiful* », ce mot d'ordre des auteurs trouve son fondement sur un chapitre de *Break Through* intitulé « Greatness », où Nordhaus et Schellenberger proposent une lecture philosophiquement singulière de Nietzsche, et en particulier de son appel à la création de nouvelles valeurs appropriées à notre époque, valeurs qui viendraient remplacer les philosophies du ressentiment, du pessimisme et des limites par une « philosophie de la gratitude, du dépassement et de la possibilité ». C'est comme si Nietzsche et Pollyanna, couple improbable entre tous, avait engendré un enfant monstrueux, que l'on pourrait appeler la « Gratitude des Riches » :

> Ceux d'entre nous qui ont la chance de voir satisfaits leurs besoins matériels et postmatériels les plus élémentaires, ne doivent se sentir ni coupables ni honteux de leur prospérité, de leur liberté et de leurs privilèges, mais plutôt éprouver de la *gratitude*. Alors que la culpabilité nous mène à nier notre prospérité, la gratitude nous pousse à la partager[86].

Ceci sonne à nos oreilles plus comme un discours de télé-évangélistes annonçant la prospérité imminente pour leurs brebis que comme une parole vraiment nietzschéenne… Selon cette vision, les théoriciens de la décroissance, comme les écologistes avec leurs rengaines sur la nécessité de réduire la consommation, mais aussi les scientifiques qui insistent sur l'idée de limites biogéophsiques de la planète — toutes ces Cassandres trafiquent un mélange toxique de mesquinerie malthusienne, de nihilisme métaphysique et de mauvaise

83. Patrick Curry, *Ecological Ethics: An Introduction*, Cambridge, Polity, 2011.
84. Les fondateurs du BI s'autodéfinissent plutôt comme « modernistes » ou « écopragmatiques ». D'ailleurs, ils ont été définis par la revue *Times* comme « héros de l'environnement » (en.wikipedia.org/wiki/Ted_Nordhaus). Dans sa deuxième édition, le livre manifeste du BI est devenu : *Break Through: Why We Can't Leave Saving the Planet to Environmentalists*, New York, Mariner Books, 2009.
85. Ted Nordhaus et Michael Shellenberg, *Break Through…*, *op. cit.*, p. 249.
86. Ted Nordhaus et Michael Shellenberger, *ibid.*, p. 250.

conscience historique, bref, ils représentent un ensemble de « forces réactives » qui nient aux peuples de la planète (on ne parle que des humains, il va sans dire) la vie d'abondance qui est notre destin. Le problème des environnementalistes, selon Nordhaus et Schellenberger[87], est un « manque d'imagination » : ils auraient dû « imaginer » que la solution au réchauffement global se trouve dans la libération, et non pas dans la restriction, de l'activité économique et du développement technologique. Plutôt que de réduire, nous devons croître encore plus, produire, innover et prospérer, pour partager, finalement, cette abondance, avec ceux qui en sont actuellement privés.

Plutôt qu'une singularité catastrophique comme celle que prophétise l'avant-garde visionnaire de la futurologie californienne, les fondateurs du Breakthrough Institute ne pensent pas qu'un quelconque *breakthrough* très dramatique puisse arriver. Ils croient, au contraire, en un progrès continu, une « modernisation de la modernisation » (pour reprendre l'expression de U. Beck), et en un perfectionnement du dispositif technique de la civilisation capitaliste, de telle façon que celle-ci soit capable d'absorber, mieux, de rendre *productives* les conséquences désastreuses qu'elle est en train de répandre sur son chemin (capable aussi, naturellement, d'extraire d'une telle *Aufhebung* technique des profits abondants). Le schéma projeté par l'idéologie du BI peut être vu, de la sorte, comme une variante du thème mythique de l'« humanité sans monde », dans le sens que, dans le « bon » Anthropocène à venir, il n'y aura plus d'environnement *externe* à l'humanité. Pas tellement parce que l'homme sera transfiguré par la technique, comme pour les Singularitariens, mais bien plus parce que l'ancienne Nature sera recodifiée (ou mieux, re-axiomatisée) par la mégamachine capitaliste comme un simple problème de gestion de ressources, de « gouvernance » environnementale. Le rêve anthropique des modernes serait ainsi réalisé, le rêve d'un « post-environnementalisme » où l'homme se trouvera environné, contextualisé, seulement par lui-même, par son immense accumulation de marchandises, ses centrales nucléaires flambant neuves (mues par des réacteurs à fusion à froid, si possible) et, naturellement, par quelques vastes et

87. Ted Nordhaus et Michael Shellenberger, *ibid.*, p. 127.

agréables parcs de récréation écologiques — peuplés de séquoias génétiquement améliorés[88].

Les cosmologies de la Singularité et du Breakthrough Institute peuvent être classées parmi les évangiles du réenchantement capitaliste, dans la mesure où elles annoncent une mutation interne au système économique actuel, où les forces productives de l'hypermodernité engendreront un ordre écopolitique fondé sur l'accès universel (ou « relativement » universel) de l'humanité à une nouvelle abondance matérielle. Mais il y a une variante de gauche de l'eschatologie singularitarienne qui prend du relief ces dernières années, sous l'étiquette un brin ironique d'« accélérationisme ». Les théoriciens accélérationistes, majoritairement installés dans la Vieille Europe, font généralement preuve d'un désenchantement métaphysique intransigeant, à la limite de ce que Deleuze et Guattari appeleraient « passion d'abolition », qui va par moments jusqu'à l'éloge d'une certaine jouissance nécrophile. Tout cela dans la perspective d'une rupture politique violente et d'une intensification paroxysmique du nouvel esprit du capitalisme, capable de mener à une transformation structurelle dans les relations de production. Si les Singularitariens expriment un optimisme technologique au profil *geek*, les penseurs de l'accélération s'alignent sur les positions esthétiques et politiques du mouvement *cyberpunk*, en affirmant (si l'on ose dire) hautainement le pouvoir du négatif, et manifestant, dans certains cas, une forte nostalgie de la version soviétique du front de modernisation[89].

88. Bruno Latour s'est montré parfois sympathique aux idées du BI, voir, par exemple son article « Love your monsters », dans T. Nordhaus et M. Schellenberger (éds.), *Love your Monsters: Postenvironmentalism and the Anthropocene*, Oakland, Breakthrough Institute, 2011, p. 17-25. Nous avons l'impression qu'une évaluation plus réaliste des cadres temporels dans lesquels se déroule la crise environnementale l'a depuis fait revoir quelque peu cette position.
89. Benjamin Noys (« Accelerationism », 2008 : http://leniency.blogspot.com.br/2008/10/accelerationism.html), qui a créé le terme « accélérationnisme », a dessiné la carte des références culturelles du mouvement (la science-fiction des années 1980, la *Black metal theory*, le « *Manifeste cyborg* » de D. Haraway, le post-ouvriérisme italo-britannique, entre nombreux autres) et a tracé sa généalogie intellectuelle. Cette dernière remonterait à certains textes de G. Deleuze et F. Guattari, F. Lyotard et J. Baudrillard, tels qu'ils ont été réinterprétés par Nick Land (*Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*, Windsor Quarry/New York, Urbanomic/Sequence, 2011), mentor de deux des principaux représentants

L'intuition principale des accélérationnistes est qu'un certain monde, qui est *déjà* fini, doit en finir de finir, de parfaire son inexistence. Ce monde, disent-ils, que nous imaginons avoir existé pleinement avant l'avènement du capitalisme et qui subsiste aujourd'hui, enfumé par des *dark satanic mills*, n'est en vérité qu'une illusion romantique, une matrice rétro qui déforme la perception du monde réel présent. Le monde réel, c'est ce monde-ci, notre monde désertique du capitalisme tardif, dans lequel la « Seconde Nature » de l'économie politique exerce son incontestable souveraineté métaphysique – voire même physique – sur la « Première Nature », la vieille *phusis* toujours trop écologique, organique et vitaliste[90]. La subsomption réelle s'est étendue universellement, le système capitaliste est devenu absolument hégémonique, sa capacité d'absorption de tout foyer de résistance se montre illimitée, la réalité est devenue un corolaire ontologiquement insignifiant de son propre simulacre. Il n'y a plus – donc, il n'y aura jamais eu – un Dehors du capitalisme, un extérieur qui lui soit antérieur, une *wilderness* allant au-delà de son histoire, une concrescence archaïque qu'il n'aurait pas désintégrée avec son incandescence glaciale. Ainsi, l'unique façon de faire advenir ce Dehors, c'est de le produire à partir du dedans, de mettre la mégamachine capitaliste en *overdrive*, d'accélérer l'accélération qui la définit, de potentialiser la destruction créative qu'elle sème jusqu'à ce qu'elle finisse par s'autodétruire pour nous recréer enfin dans un monde radicalement *nouveau*.

Quant à l'humanité qui habite ce monde-univers sans fenêtres du capitalisme tardif, il y a longtemps qu'elle n'est plus « humaine ». Loin d'imaginer une (trans)humanisation « chaude » du cosmos, les accélérationnistes professent un post-humanisme « froid » qui fait le constat d'une « inhominisation » désubjectivante de l'homme par le technocapitalisme déterritorialisé, saluant une « infitration technologique

du « réalisme spéculatif » (Ray Brassier, Iain H. Grant) et d'un influent bloggeur techno-marxiste, Mark Fisher (le *k*-punk : http://k-punk.abstractdynamics.org). Pour une critique sérieuse de l'accélérationnisme, voir Benjamin Noys, *Malign Velocities: Speed and Capitalism*, Londres, Zero Books, 2014.

90. Sur la « Seconde Nature » et la « Première Nature », voir Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012, chapitre 14.

de l'humanité », capable d'induire des changements dans l'anatomie cérébrale de l'espèce et d'être, finalement, à même de dissoudre pour de bon la vieille Culture anthropique à l'intérieur d'une nouvelle Nature cosmique, austère et stérile, chaotique et raréfiée, impersonnelle et élémentaire[91]. L'ouvrier-machine cognitive branché sur le réseau, zombifié par l'administration continue de drogues chimiques et sémiotiques, producteur-consommateur éternellement endetté de l'Immatériel, jouissant avidement de sa propre exploitation, est le nouvel anti-sujet héroïque de ce post-monde frénétiquement dévitalisé, cette dystopie joyeuse[92].

L'accélérationnisme est l'une des incarnations contemporaines de la philosophie marxiste (*lato sensu*) de l'histoire. Il a gagné du terrain avec les crises de 1989, 2001, 2008, et d'autres dates emblématiques des « fins du passé » successives qui ont peuplé le discours de la Gauche[93] comme autant de signes, omineux ou de bon augure, du « commencement du futur ». Une telle filiation le caractériserait, en principe, comme une position anti-capitaliste, mais le préfixe le plus approprié semble être plutôt le « post- », compte tenu de sa visée résolument téléologique et unilinéaire de l'histoire humaine[94] — et, ajoutons-le, de son hostilité virulente envers la version de la fin-du-passé associée à la convulsion utopique de 1968.

L' accélérationnisme a l'habitude de se revendiquer comme l'héritier légitime de l'esprit de la Gauche, et de concentrer ses énergies polémiques contre des positions anticapitalistes alternatives — en ce sens, au moins, il est de fait un authentique

91. Jon Lindblom, « Techno-cultural acceleration », 2012 : accelerationism.files.wordpress.com/2013/05/techno-cultural-acceleration.pdf

92. Dans de nombreuses représentations contemporaines des gens sans monde du futur, nous trouvons la figure macabre du zombie, dans laquelle s'associent la multiplicité et l'impersonnalité, l'anthropophagie et la putréfaction. Pour une brève mais excellente analyse des figures de zombies, vampires et anthropophages dans l'imaginaire actuel, voir l'article de Alexandre Nodari et Flavia Cera, « A horda zumbi », *Rastros*, nº 6, 2013, p. 1-4.

93. Ainsi 1977, année dramatique pour l'*autonomia* italienne, Franco « Bifo » Berardi la choisit comme marque de la «fin du siècle» et comme « tournant de la modernité ». Voir « Bifo » Berardi, *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation*, Londres, Minor Compositions, 2009.

94. Benjamin Noys, « Cyberpunk Phuturism: The Politics of Acceleration », 2012 : www.academia.edu/2197499/Cybernetic_Phuturism_The_Politics_of_Acceleration

héritier du vieil esprit de la Gauche. Son pire ennemi idéologique lui semble être l'environnementalisme et les autres discours « reterritorialisateurs » du même ordre[95], qui rêveraient d'un retour à des conditions moins artificielles d'existence, supposément plus fidèles à l'indiscernabilité ontologique entre l'espèce, la vie et le monde (continuité, horizontalité, corrélation matérielle). La défense de l'urgence d'un freinage de la locomotive emballée de la croissance économique cacherait mal, pensent les accélérationnistes, l'objectif de récupérer les valeurs et relations en vigueur dans le passé pré-capitaliste, un passé qui n'est pas seulement irrécupérable, mais aussi totalement fantaisiste et, en dernière instance, misérable (quel ouvrier d'aujourd'hui voudrait retourner à la boue campagnarde dans laquelle vivaient ses ancêtres ? — demande Mark Fisher sur l'un de ses blogs[96]).

Récemment, deux jeunes auteurs, Alex Williams et Nick Srnicek[97] ont rédigé un « Manifeste Accélérationniste » au profil plus solaire, mais non moins agressif, que la version nihiliste ou « luciférienne[98] » de l'accélérationnisme fin-de-siècle représenté par Nick Land. Le manifeste connaît un certain succès dans la blogosphère philosophique d'avant-garde. Les auteurs y prônent une « politique prométhéïque de maîtrise maximale sur la société et son environnement[99] » comme le seul moyen d'aller au-delà du règne du Capital. Cette maîtrise vise à « préserver les gains du capitalisme tardif » en évitant de détruire la « plateforme matérielle du néo-libéralisme[100] ». Il s'agit, en somme, de « déchaîner » les forces productives que le capitalisme, selon le diagnostic classique de Marx et Engels, engendre et à la fois atrophie, suscite et restreint. Mais pour ce faire, il nous est impératif de replacer notre confiance dans le Plan (= l'État), en récupérant un sens positif de la transcendance que notre croyance simpliste dans les vertus immanentes du Réseau

95. Jon Lindblom, « Techno-cultural acceleration », *art. cit.*
96. Mark Fisher, *k*-punk, blog : k-punk.abstractdynamics.org.
97. Alex Williams et Nick Srnicek, « #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics », *art. cit.*
98. Evan Calder Williams, *Combined and Uneven Apocalypse. Luciferian Marxism*, Zero Books, Winchester, 2011.
99. Alex Williams et Nick Srnicek, « #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics », *art. cit.*
100. Alex Williams et Nick Srnicek, *ibid.*

(= le Marché) a poussé à mépriser. La planification économique centrale et l'autorité politique verticale reprennent ainsi leur droit de cité dans l'imagination d'une gauche sans complexes, à l'aise dans l'environnement messianique du Modernisme — d'autres diraient, peut-être, d'une gauche gravement atteinte par le syndrome de Stockholm.

Tout comme le Breakthrough Institute avec lequel ils partagent sinon la même foi dans les capacités regénératrices du capitalisme, du moins le même espoir dans le progrès, les accélérationnistes accusent la gauche actuelle d'être atteinte d'un « terrible manque d'imagination ». Cependant, les images qu'ils nous offrent ne sont pas moins tournées vers le passé que les chimères bucoliques imputées à l'« autre » gauche : il s'agit, en fin de compte, disent-ils, de « reprendre les rêves qui, de la moitié du XIXe siècle jusqu'à l'éclosion de l'ère néolibérale, ont emballé nombre d'entre nous ». En d'autres mots, il s'agit de parfaire le projet du siècle de la Raison avec la reprise et l'achèvement du siècle du Progrès.

Le *Manifeste* conclut avec gravité : « Le choix qui se présente à nous est sévère : soit un post-capitalisme mondialisé, soit la lente fragmentation vers le primitivisme, la crise perpétuelle et l'effondrement écologique planétaire. » L'introduction de la perspective de l'effondrement écologique à l'horizon des spéculations accélérationnistes est quelque chose de nouveau, et d'indiscutablement bienvenu[101] ; mais il est indiscutable aussi qu'elle indique une certaine crise dans les théories accélérationnistes de la crise. La maîtrise prométhéenne semble désormais être affirmée comme un cri d'encouragement lancé aux troupes acculées des Modernes, comme une bannière agitée pour relever le moral des combattants, alors que la Première Nature s'est retournée contre la belle progression auto-propulsée de la Seconde, et que la temporalité de la crise écologique est entrée en résonance catastrophique avec la temporalité de la crise économique. Le motif de l'accélération gagne, avec cela, un sens inespéré. Car maintenant il ne s'agit plus, ou plus seulement, d'une accélération libératrice des *forces productives*,

101. Kenneth McKenzie Wark, « #Celerity: A Critique of the Manifesto for an Accelerationist Politics », 2013 : speculativeheresy.wordpress.com/2013/05/14/celerity-a-critique-of-the-manifesto-for-an-accelerationist-politics/

mais d'une impulsion croissante des *forces destructrices* déchaînées par l'interaction physique entre le « système capitaliste » et le « système Terre ». Ceci montre pourquoi on peut difficilement attribuer au collapsus écologique planétaire l'adjectif « lent » (« la lente fragmentation vers le primitivisme etc. »), car, comme nous l'avons déjà vu, il ne relève pas entièrement du domaine de notre « choix » ; celui-ci n'est pas *devant* nous, comme le prétendent les auteurs du Manifeste, mais, dans une bonne mesure, *derrière* nous : il a déjà commencé, et ne peut être inversé, il peut tout juste voir *diminuer* son accélération. Il y a de fortes raisons, en somme, pour craindre que ce genre de post-capitalisme mondialisé n'arriverait pas suffisamment à temps pour empêcher le « lent » écroulement écologique planétaire – et cela même si on persiste à croire qu'il serait à même de le faire, « en principe ». La vieille dromologie de Virilio a été dépassée par une vitesse toute autre.

Le programme accélérationniste pourrait être lu comme une « version forte », au sens de la mythologie structurale, de ce que Oswald de Andrade, dans un texte célèbre[102], appelait « les philosophies messianiques », le discours patriarcal millénaire, répressif, raciste et phallocrate qui traverse comme un fil rouge l'histoire de l'Occident, de Saint Paul à Marx, en passant par Husserl, Heiddeger et au-delà. Bien plus que Williams et Srnicek, c'est un autre grand prêtre de l'Universel qui exprime à la perfection ce qui meut réellement les accélérationnistes, et qui explique leur hostilité envers ce qu'ils appellent le primitivisme. Alain Badiou affirme ne pas craindre d'affirmer :

> Je ne crains pas de l'affirmer : l'écologie, c'est le nouvel opium du peuple. Et comme toujours, cet opium a son philosophe de service, qui est Sloterdijk. Être affirmationiste, c'est aussi passer outre les manœuvres d'intimidation menées autour de la « nature ». Il faut affirmer nettement que l'humanité est une espèce animale qui tente de surmonter son animalité, un ensemble naturel qui tente de se dé-naturaliser[103].

102. Oswald de Andrade, « A crise da filosofia messiânica », dans O. de Andrade, *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 1990, p. 101-159.
103. Alain Badiou, « L'hypothèse communiste », entretien donné à Pierre Gaultier, *Le Grand Soir*, 6 août 2009.

Difficile d'être plus clair, ou plus « affirmatif » (trois fois en quatre lignes) – et plus erroné. L'« écologie » est en réalité le nom d'une *perte de foi* dans le destin manifeste de l'espèce humaine et de sa sublimation communiste. Badiou la voit au contraire comme un mouvement régressif, superstitieux, qui propage une religion de la peur, et qui, comble de l'audace, prétend définir le contenu et la forme du politique – « [c]e n'est plus la politique tout court, c'est la politique climatique qui est le destin[104]. » Voilà donc que les écologistes voudraient nous ramener en arrière vers les terreurs primitives d'une humanité animalisée, désemparée face à une Nature omnipotente et imprévisible. La convergence du discours des accélérationnistes (et de leurs maîtres à penser) avec ceux des Singularitaniens et des idéologues du « capitalisme vibrant » du Breakthrough Institute est, nous ne craignons pas de l'« affirmer », assez troublante.

Les accélérationnistes entendent que « nous » devons choisir entre l'animal que nous fûmes et la machine que nous serons (tout comme dans le ciel de Saint Thomas d'Aquin ou dans l'enfer de *Les androïdes rêvent-ils de moutons électriques ?* de Philip K. Dick, dans le monde postcapitaliste il n'y a pas d'animaux)[105]. Ils proposent, somme toute, un monde sans « nous » – mais fait pour nous. Ils imaginent une espèce posthumaine refaçonnée par une « plateforme matérielle » hypercapitaliste – mais sans capitalistes. Ils rêvent d'une humanité extracorporelle, d'un monde extraterrestre. Une nature dénaturalisée par l'ex-humain. Un matérialisme, enfin !, spiritualisé.

Le grand dedans. Il nous a semblé pertinent de clore cette section sur la futurologie anthropologique contemporaine en jetant un regard en arrière sur un texte du passé qui nous semble toujours d'actualité. L'essai de philosofiction de Gabriel Tarde, *Fragment d'histoire future,* est l'une des versions les plus intéressantes, de par son invention conceptuelle délirante et

104. Peter Sloterdijk, *Sphères II. Globes (Macrosphérologie),* Paris, Libella/Maren Sell, 2010, p. 312.
105. « Si la région pré-humaine d'où nous provenons est celle de l'animalité totale, la région posthumaine, que nous sommes maintenant sur le point d'atteindre, est celle de l'instrumentalité totale. L'humain semble se détacher comme un *intermezzo* entre ces deux phases d'inhumanité (qui se ressemblent au moins par leur caractère négatif) », Günther Anders, *Le temps de la fin, op. cit.,* p. 75.

son subtil mélange de lyrisme et d'humeur sarcastique, du thème de la perte du monde. Il a la vertu de pousser jusqu'à l'absurde le progressisme technophilique qui caractérise les versions singularitariennes et accélérationnistes esquissées ci-dessus, tout en nous faisant réfléchir à notre relation avec la Terre.

Fragment d'histoire future est l'un des premiers écrits de Tarde, dans lequel il ébauche quelques idées qui deviendront clés dans son œuvre postérieure. Il s'agit d'un exercice fictionnel qui prétend, ou mieux, « prétend prétendre » — le texte superpose plusieurs couches d'ironie — exposer la quintessence de la société humaine. Il décrit l'émergence d'une « humanité toute humaine », résultat inattendu d'un accident cosmique qui avait déclenché l'« élimination complète de la nature vivante, soit animale, soit végétale, l'homme seul excepté[106] ». Le narrateur du *Fragment d'histoire future* est un historien qui décrit le passé et le présent d'une Grande Transformation qui aura eu lieu dans notre futur, une monumentale *katabasis* anthropologique : une intériorisation de l'humanité (blanche et européenne, suppose-t-on) au cœur de la planète, en réponse à une catastrophe climatique. Après une longue ère de prospérité morose, marquée par un progrès semblable en quelques points à celui que prophétise le Breakthrough Institute — fin des guerres, consolidation d'un gouvernement mondial « parfaitement correct, bourgeois, neutre et châtré », économie de base énergétique inépuisable (soleil, rivières, vents, marées), langue unique… —, survient l'« *heureux désastre* ». Le soleil devenu « anémique », dépérit et s'éteint ; la surface de la planète congèle, des millions de gens périssent, la civilisation est obligée de se remodeler de fond en comble, « pour le bien de l'homme ».

Le désastre est annoncé, mais la réaction tarde à arriver : « Le public s'inquiétait peu de la chose, comme de tout ce qui est graduel et non soudain. » Jusqu'à ce qu'un jour de printemps, un sombre soleil rougeâtre annonce le crépuscule final. « Les prés n'étaient plus verts, le ciel n'était plus bleu, les Chinois n'étaient plus jaunes[107]… » Mais loin de se transformer en une aventure interplanétaire de colonisation du Grand Dehors, le

106. Gabriel de Tarde, *Fragment d'histoire future*, Paris, Slatkine, 1980, p. 74.
107. Gabriel de Tarde, *ibid.*, p. 29.

récit, procédant *ab exterioribus ad interiora*[108], prend le chemin d'une spéculation spéléologique[109]. Miltiade, le génie sauveur de l'humanité, convainc celle-ci de s'enfoncer dans la Terre, oubliant le soleil qui s'éteint et profitant de la surabondante énergie fournie par le cœur igné du globe : « Intériorisons-nous ! » La descente vers un environnement cavernicole est qualifiée de « rapatriement profond de l'âme exilée » — ce qui fait de Miltiade un sage anti-platonicien, un platonicien antipodal, et du *Fragment*... une allégorie de la caverne à rebours. Grâce à une puissante rhétorique, ce messie de la transdescendance arrive à emporter l'adhésion de l'assemblée : « Ce n'est plus par ce geste (*l'orateur lève le doigt au ciel*) que l'espoir du salut doit s'exprimer désormais, c'est par celui-ci (*il abaisse sa main droite vers la terre*...) [...] Il ne faut plus dire : là-haut ! mais : en-bas[110] ! »

Contrairement au schéma édénique de la *wilderness*, l'opposition entre la vie et l'humanité mise en scène par le *Fragment*... met du bon côté de l'équation l'humanité et le monde inorganique, tandis que la vie non humaine est placée du mauvais côté, « antisocial ». La vérité de l'homme est sa dimension sociale et autopoïétique, non pas sa dimension organique, allopoïétique ; et la socialité est affirmée comme étant le fond de la grande Nature, la condition ontologique universelle. La psychologie et la chimie, ces sciences de l'association, se fonderont en un seul savoir sociomonadologique (« la psychologie de l'atome [et] la sociologie du moi »). L'homme se reflétera dans les roches, dans les métaux, et dans les atomes, plutôt que dans une faune et une flore disparues depuis longtemps, participant ainsi de la vitalité non organique élémentaire qui le libérera définitivement de l'idée de la mort, ce fantasme biocentrique.

Cette grande migration vers l'espace du dedans se fera en totale contradiction avec la légende de Noé : cette fois-ci aucun autre être vivant ne sera emporté avec nous, la Nature, ce « ramassis de contradictions vivantes », reste en rade — les millions de carcasses prises dans la glace de la surface terrestre nourriront

108. Gabriel de Tarde, *ibid.*, p. 47.
109. Souvenons-nous que le *Voyage au centre de la terre* de Verne date de 1864 ; Tarde s'est mis à écrire *Fragment d'histoire future* en 1879.
110. Gabriel de Tarde, *Fragment d'histoire future*, *op. cit.*, p. 46.

l'humanité pour des siècles, jusqu'à ce que la chimie parvienne à fabriquer des aliments à partir des pierres. Seuls les trésors de la culture et de la technique nous accompagneront, sous forme d'une gigantesque bibliothèque et d'un vaste musée qui permettront l'éclosion d'une nouvelle civilisation raffinée, purifiée. Le trogloditisme post-catastrophe n'apparaît alors pas comme une régression vers une condition primitive naturelle mais, au contraire, comme une suprême artificialisation émancipatoire, une intériorisation *dans* le monde qui est une intériorisation technique *du* monde. La nature, qui n'est plus ressentie comme une entrave à la liberté humaine, est complètement esthétisée, et devient un *mythe*, acquérant « le charme profond et intime d'une vieille légende, mais une légende à laquelle on croit[111] ».

Fragment... est riche en provocations sociologiques – ne cachant pas un mépris ironique envers le culte socialiste du travail[112] –, et stimulant par l'association qu'il suggère entre un état d'ésthétisation totale de la vie et la réalisation pleine de l'Amour en tant que sentiment fondateur du lien social. Contrairement à l'image hobbesienne d'une vie « solitaire, pauvre, vicieuse, bestiale et courte » mise en scène dans des dystopies comme *Mad Max* ou *The Road*, à l'intérieur du monde abiotique de Tarde, les besoins sont largement satisfaits, devenant même invisibles : l'humanité peut tout engendrer d'elle-même, « sinon ses ressources alimentaires[113] ». Le superflu artistique prédomine absolument sur l'utilitarisme économique. Les « échanges de reflets » amoureux peuvent enfin s'épanouir en dehors de l'illusion instrumentaliste des « échanges de services ».

Mais la clé de cette fantaisie en réalité profondément mélancolique, se trouve dans ses dernières pages, qui fonctionnent comme une sorte d'« anti-cabane magique » : l'enthousiasme un rien sinistre du narrateur envers cette civilisation post-apocalyptique fait place à une inquiétude à l'encontre d'un noyau d'« irréguliers », témoignant d'une irréductible pulsion anti-

111. Gabriel de Tarde, *ibid.*, p. 127.
112. Gabriel de Tarde, *ibid.*, p. 82 et *sq.*
113. Comme tout récit dans lequel se font face l'humanité et une absence de monde, la suggestion du recours au cannibalisme s'insinue çà et là. Voir Gabriel de Tarde, *ibid.*, p. 31, 50, 109.

sociale de l'humanité. Le contre-Éden technicisé ne parvient pas à s'émanciper de tous ses atavismes. La société parfaite mais « à outrance et forcée » du futur a ses « réfractaires »[114] qui se lassent de l'homogénéité monotone de l'environnement artificiel[115]. Pis encore, ses fondements sont périodiquement menacés par l'irruption du plus naturel des instincts, le rut printanier[116], lequel ne se contente pas de déclencher des impulsions suicidaires de « transascendance » vers la surface de la planète, mais aussi, associé à l'aisance matérielle dont jouit cette nouvelle humanité, il mène à un relâchement progressif et généralisé des mœurs, voire à un désastre malthusien – l'explosion populationnelle. Bref, même la fin de l'histoire arrivera à sa fin.

Rien que nous avant

On trouve dans *Fragment d'histoire future*, une autre exception importante à l'extinction de toute autre forme de vie que celle de la civilisation du narrateur : une « petite tribu de Chinois fouisseurs » – découverte lors d'une exploration souterraine menée par les nouveaux Terriens[117]. Ces Chinois, introduits *incognito* dans les profondeurs de la Terre après la catastrophe, étaient parvenus à emporter une sorte de nature en miniature : « de petits légumes... dans des petits carreaux de terre, de petits porcs, de petits chiens... » Renonçant à exterminer ou à soumettre cette tribu « d'êtres dégradés » – qui d'ailleurs se livraient, « sans la moindre vergogne, à l'anthropophagie

114. Gabriel de Tarde, *ibid.*, p. 132.
115. Dans les *Essais de Théodicée* (*op. cit.*, p. 200), en répondant à une suggestion de Pierre Bayle, Leibniz considère ce que pourrait être un monde fait de purs « esprits » (humains) sans corps : au contraire de ce qu'imaginait Bayle, ce monde composé d'anges ou de dieux serait moins parfait – et plus ennuyeux – que le nôtre, puisqu'il n'y aurait pas de diversité dans ses essences, pas de contrastes dans ses qualités, et rien à faire ou à penser – un monde, en somme, abstrait et irréel. Voir Deborah Danowski, « Indiferença, simetria e perfeição segundo Leibniz », *Kriterion*, n°104, 2001, p. 67-69.
116. L'amour troglodite était fortement sublimé et stérile du point de vue de la reproduction, et le contrôle de la natalité, strict et méritocratique.
117. Tarde semble obsédé par les Chinois et montre une propension fantasque à les imaginer comme de purs objets sensibles.

atavique » –, les disciples de Miltiade se décidèrent à reboucher la cloison qui séparait la civilisation souterraine et cette « véritable Amérique[118] ». Tarde rapproche ainsi, de façon directe, les Chinois cannibales des habitants indigènes de l'Amérique – continent à propos duquel, comme l'a montré Antonello Gerbi[119] dans une étude classique, eut lieu une longue polémique historico-philosophique sur la nature rachitique et sur l'humanité non moins fruste (et notoirement adonnée au cannibalisme) qu'il aurait abritée.

Laissons Tarde et voyons maintenant comment les habitants de l'Amérique « *véritable* » formulent le problème du rapport entre l'humanité, le monde et l'histoire. Ce sera sur les mythocosmologies amérindiennes que nous conclurons notre survol, certes encore trop schématique, des nombreux imaginaires de la fin du monde qui peuplent encore aujourd'hui (on ne sait pour combien de temps) notre monde.

La fin des transformations, ou le premier Anthropocène. Nous avons parcouru un certain nombre d'images mythiques de mondes littéralement préhistoriques, pleinement vivants et encore dépourvus d'humains, ou du moins présentants des situations d'avant la séparation de l'homme et du monde – l'histoire de l'Éden et de la Chute – ; nous avons vu leur symétrique dans l'*apokatastasis* écologique de Weisman, la disparition de l'humain comme restitution du monde. Nous avons ensuite observé des visions d'un futur où tout deviendra « humain », soit parce que le monde aura été radicalement appauvri ou anéanti par un désastre environnemental – les humains devenant, par conséquent, des monstres prédateurs de leur propre espèce, comme dans *La route*, ou bien des proies hypnotisées, ultime source vivante d'énergie pour un nouvel ordre mécanocosmique, comme dans *Matrix* – ; soit parce que le monde aura été transmuté et absorbé par l'humanité en tant qu'espèce triomphante, qui se transcende, au moyen de prouesses d'anthropo-ingénierie, en une sublime entité posthumaine à la mesure de ce futur d'« abstraction, de complexité,

118. Gabriel de Tarde, *Fragment d'histoire future*, *op. cit.*, p. 108-111.
119. Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1982.

de globalité et de technologie[120] » (version gouvernance capitaliste ou version soviets + cyborgs). Nous avons également étudié quelques images symétriques et inverses de celles-ci, créées par la soustraction du pôle « sujet » de l'opposition humanité/monde : ainsi l'idée d'un monde où rien n'est essentiellement vivant et encore moins humain, comme dans l'hypothèse d'un passé reculé ou « fossile », abiotique et extra-expérientiel, ou encore avec l'idée d'une dévalorisation radicale du présent vu d'un futur où l'extinction cosmique absolue révèle la vérité et le destin de l'Être (la mort comme argument ontologique). Nous avons noté, en outre, l'ambiguïté centrale qui marque la condition métaphysique proprement moderne, à savoir la figure « corrélationniste » d'une antériorité transcendantale ou constituante de l'humain par rapport à un monde qui, en même temps, le précède empiriquement, situation qui entraîne, entre autres, une lourde conséquence du point de vue civilisationnel : le besoin manifeste d'une redétermination du monde empirique – de l'humain empirique aussi et peut-être surtout – par l'humain en tant que négativité transcendantale, moyennant la puissance thaumaturgique du travail et la violence émancipatrice de la révolution (voir : la maîtrise prométhéenne du *Manifeste accélérationniste*, ainsi que la vocation autodénaturante et biophobique de l'homme badiousien).

Reste la possibilité d'une version mythocosmologique de plus : celle pour laquelle c'est au *commencement* des temps, plutôt qu'à la fin, que le monde est soustrait de la corrélation avec l'humain. En somme, une version dans laquelle l'humain est posé comme *empiriquement antérieur* au monde.

Cette hypothèse est exploitée dans de nombreuses cosmologies amérindiennes. Elle est résumée de façon lapidaire dans le commentaire qui ouvre un mythe des Yawanawa, peuple de langue pano de l'Amazonie occidentale, recueilli par Miguel Carid[121] : « L'action [du mythe] se déroule dans un temps dans

120. Alex Williams et Nick Srnicek, « #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics », *art. cit*.

121. Miguel Carid, *Yawanawa: da guerra à festa*, Mémoire de maîtrise, Florianópolis, PPGAS-UFSC, 1999, p. 166 ; voir aussi Oscar Calavia Sáez, « El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano », *Journal de la Société des Américanistes*, n° 87, 2001, p. 161-176.

lequel "il n'y avait encore rien, mais les gens existaient déjà". » Une version des Aikewara, peuplade Tupi qui vit à l'autre extrémité de l'Amazonie, y ajoute cette note amusante : « Quand le ciel était encore très près de la terre, il n'y avait rien au monde, à part des humains et des tortues terrestres[122]. »

À l'origine, donc, tout était humain. Un nombre considérable de mythes amérindiens imaginent ainsi l'existence d'une humanité primordiale (qu'elle soit présupposée de façon absolue ou qu'elle ait été fabriquée par un démiurge) comme la seule substance à partir de laquelle le monde allait être formé. Il s'agit donc de récits sur le temps d'avant le commencement des temps, une ère ou un éon que nous pourrions appeler « pré-cosmologique ». Après une série de péripéties, différentes portions de cette humanité originaire – pas complètement « humaine » car, bien qu'anthropomorphique et dotée de facultés mentales identiques aux nôtres, cette race première possédait une grande plasticité anatomique et un certain penchant à des conduites immorales (inceste, cannibalisme) – deviennent (spontanément ou suite à l'action d'un démiurge) les espèces biologiques, les accidents géographiques, les phénomènes météorologiques et les corps célestes qui composent le cosmos actuel. La portion qui ne s'est pas transformée et qui est restée essentiellement égale à elle-même, est l'humanité historique, et contemporaine[123].

L'une des meilleures illustrations, si ce n'est la meilleure, de ce genre général d'ontocosmogonie est exposée en détails et avec beaucoup d'élégance dans l'autobiographie de Davi Kopenawa, le chaman et leader politique Yanomami[124]. Mais nous pourrions également évoquer des idées ashaninka (campa),

122. Orlando Calheiros, *Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*, Thèse de doctorat, PPGAS / Museu Nacional, 2014, p. 41.
123. Avec une certaine amélioration du point de vue de la moralité – le cannibalisme littéral, par exemple, devient objectivement inutile, une fois qu'avec l'avènement de l'ère cosmologique surgissent des animaux et des plantes dont les humains peuvent se nourrir.
124. Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon, 2010 ; voir aussi Bruce Albert, *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*, Thèse de doctorat, Université de Paris X - Nanterre, 1985.

peuple Arawak géographiquement éloigné et culturellement distinct des Yanomami :

> La mythologie campa est, dans une large mesure, l'histoire de la façon dont les Campa primordiaux sont devenus irréversiblement, et un à un, les premiers représentants des multiples espèces d'animaux et de plantes, ainsi que des corps célestes ou des caractéristiques du milieu environnant. [...] Le développement de l'univers, ainsi, fut essentiellement un processus de diversification, dont l'humanité était la substance primordiale à partir de laquelle de nombreuses, sinon toutes, les catégories d'êtres et de choses de l'univers en vinrent à exister. Les Campa contemporains sont les descendants de ces Campa ancestraux [c'est-à-dire : l'humanité primordiale] qui échappèrent aux transformations[125].

Voilà comment, dans la pensée amérindienne, l'humanité ou « personnitude » est aussi bien la semence que le sol primordial du monde. L'*Homo sapiens* n'est pas le personnage qui vient couronner la Grande Chaîne de l'Être, en ajoutant une nouvelle couche ontologique, de nature spirituelle (ou, dans le langage moderne, « cognitive »), sur une couche organique préalable, laquelle, à son tour, aurait émergé d'un substrat de matière « morte ». Dans la tradition mythologique occidentale, nous avons tendance à concevoir l'animalité (la « nature » en général) comme renvoyant essentiellement au passé. Les animaux sont des « archi-fossiles » vivants, pas seulement parce que des bêtes circulaient sur Terre bien avant nous, mais parce que l'espèce humaine tire son origine d'espèces ancestrales de plus en plus proches, au fur et à mesure que nous reculons dans le temps,

125. Voir Gerald Weiss, « Campa Cosmology », *Ethnology*, n°2, 1972, p. 157-172. « De nombreuses, sinon (*many if not all*) toutes les catégories » — à comparer avec la caractérisation aikewara des tortues terrestres (voir ci-dessus) comme des exceptions dans l'état pan humain de la réalité pré-cosmologique. Ces réserves sont importantes, car elles font ressortir une dimension essentielle des mythocosmologies amérindiennes : des expressions comme « rien », « tout » ou « tous » fonctionnent en vérité comme des qualificateurs (ou mieux, des « quasificateurs ») beaucoup plus que comme des quantificateurs. Nous ne pouvons approfondir cette discussion ici, mais elle présente des implications évidentes pour une compréhension adéquate des concepts indigènes de « cosmos » ou de « réalité ». Tout, y compris « le Tout », n'est qu'imparfaitement totalisable : l'exception, le reste et la lacune sont (presque toujours) la règle.

d'une condition d'animalité pure[126]. Moyennant une innovation heureuse – bipédisme, néoténie, coopération, etc. – le Grand Horloger (aveugle ou tout voyant) nous a conféré une capacité qui nous a transformés en êtres « super-organiques », dotés de ce supplément d'âme qui est « le propre de l'homme » – la précieuse *propriété privée* de notre espèce. L'exceptionnalisme humain, en somme : langage, travail, loi, désir, temps, monde, mort. Culture. Histoire. Futur. Les humains appartiennent au futur comme les animaux au passé – à notre passé, car, en ce qui les concerne, ils sont, pensons-nous, enfermés dans un présent immobile et dans un monde exigu.

Eh bien, ce n'est pas ainsi que se passent les choses pour ces *autres humains* que sont les Amérindiens et autres humanités non modernes. Une des caractéristiques qui les rend « autres » consiste précisément dans le fait que leurs concepts de l'« humain » sont *autres* que les nôtres. Le monde tel que nous le connaissons, ou plutôt, le monde tel que les Indiens le *connaissaient*, le monde tel qu'il se déploie dans l'intervalle situé entre le temps des origines et la fin des temps – le temps intercalaire que nous pourrions appeler *« présent ethnographique »* ou présent de l'*ethnos* en contraste avec le *« présent historique »* de l'État-nation – ce monde est, pour certaines cosmologies amérindiennes, conçu comme l'époque qui a commencé lorsque les êtres pré-cosmologiques interrompirent leur incessant devenir-autre (métamorphoses erratiques, plasticité anatomique, corporalité « désorganisée ») en acquérant une certaine univocité ontologique[127]. À la fin du « temps des

126. Voir Günther Anders, *Le temps de la* fin, *op. cit.*, dans un passage déjà cité : « La région pré-humaine d'où nous provenons est celle de *l'animalité totale* », p. 75.

127. « Présent ethnographique » c'est la façon qu'ont les anthropologues d'appeler (aujourd'hui presque toujours dans l'intention de le condamner) le style narratif classique qui situe les descriptions ethnographiques dans un présent atemporel plus ou moins contemporain au moment du témoignage de l'observateur, ou qui affecte d'ignorer les changements historiques (colonialisme, etc.) lesquels ont permis l'observation ethnographique. Cependant, nous utiliserons l'expression dans un sens *doublement opposé* à celui-ci, pour désigner l'attitude des « sociétés contre l'État » face à l'historicité. Le « présent ethnographique » est le temps des « sociétés froides » de Claude Lévi-Strauss – « sociétés anti-accélérationnistes » ou « sociétés lentes » (comme on parle de « *slow food* »), selon lesquelles tous les changements cosmopolitiques nécessaires à l'existence humaine *ont déjà eu lieu*, et dont la tâche de l'*ethnos* est d'assurer et de reproduire ce « toujours-déjà ».

transformations » — l'expression est courante dans les cultures amazoniennes —, les instables existants anthropomorphes des origines commencèrent à adopter les formes et habitudes corporelles de ces animaux, plantes, rivières, montagnes, etc. qu'ils allaient devenir, comme, par ailleurs, le préfiguraient les noms qu'ils portaient déjà dans ce passé absolu. Ce fut ainsi qu'il arriva, par exemple, que les « Yanomami Pécaris », autrement dit la tribu des gens qui portaient le nom de « Pécaris » (« gens » ou « humain» se dit « yanomami » dans la langue du peuple homonyme), « sont devenus pécaris », les porcs sauvages tels que nous les chassons et les mangeons aujourd'hui[128]. Le monde entier (sauf peut-être les tortues terrestres) est virtuellement inclus dans cette proto-humanité primordiale ; la situation pré-cosmologique peut ainsi être indifféremment décrite comme une « humanité-encore-sans-monde » ou comme un « monde-à-forme-humaine », un *multivers* anthropomorphique qui donne lieu à un monde conçu comme résultat de la stabilisation toujours inachevée du potentiel de transformabilité infinie contenu dans l'humanité en tant que substance, ou plutôt, en tant qu'« actance » universelle originaire et persistante.

On assiste ici à une multiple inversion des décors cannibalesques ou zombieformes décrits dans *La route* et récits similaires : dans la mythologie indigène, la nourriture des humains est constituée d'humains qui ont été transformés en animaux ou en plantes, l'humanité étant le principe actif à l'origine de la prolifération de formes vivantes en un monde riche et pluriel. Mais le schéma indigène inverse aussi le mythe du jardin d'Éden. Dans le cas amérindien, les humains sont les premiers à arriver, et le reste de la création en provient. On pourrait dire que c'est le monde entier qui en sort, le reste infini du monde — autrement plus que de la « côte d'Adam» son seul complément féminin. Et les noms, dans leur inépuisable variété, existaient, comme nous l'avons vu, avant les choses nommées (les Yanomami Pécaris, le Peuple Jaguar, les Gens Pirogue, etc.). Tout était *humain*, mais tout n'était pas *un*. L'humanité était une multitude polynomique ; elle se présente dès le début sous la forme de la multiplicité interne dont l'externalisation morphologique, autrement dit le processus de

128. Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La chute du ciel…*, *op. cit.*

spéciation, est précisément la matière du récit cosmogonique. C'est la Nature qui « naît » ou se « sépare » de la Culture et pas le contraire, comme pour notre anthropologie.

La subsomption du monde par l'humanité dans les cosmologies amérindiennes se fait, dès lors, dans la direction opposée à celle du mythe de la Singularité technologique. Elle renvoie au passé, pas au futur ; elle met l'accent sur la stabilisation des transformations qui en vinrent à différencier les animaux de ces humains qui sont restés tels, et non pas sur l'accélération de la transformation des animaux que « nous fûmes » dans les machines que « nous serons ». La praxis indigène met l'emphase sur la production réglée de transformations capables de reproduire le présent ethnographique (rituels de cycle de vie, gestion métaphysique de la mort, chamanisme comme diplomatie cosmique), en empêchant de la sorte une prolifération chaotique des transformations régressives. Ce contrôle est nécessaire parce que le potentiel transformatif du monde, comme l'attestent les indices omniprésents d'activité d'une intentionnalité anthropomorphe de fond, manifeste une dangereuse mais indispensable rémanence. Le danger réside dans le fait que les ex-humains gardent une virtualité humaine sous leur présente apparence animale, végétale, astrale, etc. — ce qui fait un joli contraste avec notre croyance commune selon laquelle « dans le fond, nous restons des bêtes féroces » sous nos habits civilisés. Cette latence humanoïde archaïque des non humains — l'humanité comme l'inconscient de l'animal, pourrions-nous dire — menace constamment de faire irruption par des déchirures dans le tissu du monde quotidien (rêve, maladie, incidents de chasse) et de pousser les humains à être violemment résorbés par le substrat pré-cosmologique où toutes les différences continuent de communiquer entre elles de façon chaotique[129]. La nécessité d'une telle rémanence, tient au fait que la reproduction du présent ethnographique requiert une *récapitulation* de l'état pré-cosmologique, puisque

129. Ces êtres des cosmologies indigènes qui tombent dans la catégorie hétéroclite des « esprits » sont, généralement, des entités qui préservent la labilité ontologique propre de l'humanité primordiale, et qui grâce à cela oscillent de façon caractéristique entre des déterminations humaines et des déterminations animales, végétales, etc.

c'est là que se trouvent toutes les différences, tous les dynamismes et toutes les possibilités de sens. Le multivers anthropomorphique, dans sa virtualité originaire, doit être à la fois « actualisé » et « contre-effectué », par le biais d'une animalisation rituelle de l'humain — le masque tériomorphique du danseur-esprit, l'ensauvagement du guerrier-fauve — qui se double d'une humanisation mythique de l'animal[130]. L'*ethnos* émerge incessamment de ce double mouvement. Le présent ethnographique n'est aucunement un « temps » immobile; les « sociétés lentes » connaissent des vitesses infinies, des accélérations extra-historiques, en un mot, des « devenir-autre » qui font du projet politique contemporain de l'Amérique Latine indienne, dont la devise est « *vivir bien* », quelque chose de métaphysiquement plus semblable à un sport extrême qu'à une confortable retraite à la campagne.

Pour les peuples amazoniens, ce que nous appellons monde naturel, ou « monde » en général, est une multiplicité de multiplicités étroitement connectées. Les espèces animales et autres sont conçues comme autant d'autres types d'« humains » ou de « peuples », c'est-à-dire comme des *entités politiques*. Ce n'est pas « le jaguar » qui est « humain »; ce sont les jaguars individuels qui acquièrent une dimension subjective (plus ou moins pertinente, selon le contexte pragmatique d'interaction avec ces bêtes), du fait d'être perçus comme ayant « derrière eux » une société, une altérité politique collective. Nous aussi (nous nous référons aux Occidentaux) pensons, ou aimerions penser que nous pensons, que l'on ne peut être humain qu'en société, que l'homme est un animal politique, etc. Mais les Amérindiens pensent qu'il y a, entre le ciel et la terre, beaucoup plus de gens (et donc de sociétés) que n'en peut concevoir notre anthropologie. Ce que nous appelons « environnement » est pour eux une société de sociétés, une arène internationale, une *cosmopoliteia*. Il n'y a donc pas de différence absolue de statut entre société et environnement, comme si la première était le « sujet » et le second l'« objet ». Tout objet est toujours un autre sujet, et est toujours plus d'un. Cette expression que l'on trouve communément dans la bouche des jeunes militants de la

130. Eduardo Viveiros de Castro, « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, n° 2, 1996, p. 115-144.

gauche : « tout est politique », acquiert dans le cas amérindien une littéralité radicale (y compris dans l'indétermination de ce « tout ») que le manifestant le plus enthousiaste des rues de Copenhague ou de Madrid ne serait peut-être pas préparé à admettre.

Anthropomorphisme contre anthropocentrisme. Si le concept amérindien de « nature », pris au sens des existants non humains, est différent du nôtre (les non humains sont des ex-humains qui gardent un côté humain latent ou secret, qui nous est imperceptible dans des conditions normales), leur concept d'humanité ou de « culture » le sera forcément aussi. Les Amérindiens font partie de cette gigantesque minorité de peuples qui n'ont jamais été modernes, parce qu'ils n'ont jamais eu de concept de Nature ; il n'ont donc jamais ressenti nul besoin de s'en libérer. Il est à noter que, entre notre humanité et la leur, comme entre notre monde et le leur, ce n'est pas d'une simple différence de visions culturelles d'un même monde naturel qu'il s'agit ; pas plus que de différents mondes culturels imaginés par une même humanité en tant qu'espèce naturelle. Les deux variables de l'équation anthropocosmologique doivent être modifiées simultanément, ce qui déplace entièrement le problème ; non pas parce que les deux variables sont en « corrélation », mais parce que la corrélation elle-même telle que nous l'imaginons — que ce soit pour l'affirmer ou pour la nier métaphysiquement — perd tout son sens dès qu'elle est traduite en « termes » amérindiens.

Nous parlons ici de ce que l'on appelle « le perspectivisme amérindien » à propos duquel il est inévitable de dire deux mots, quitte à voir fuir les lecteurs qui en ont déjà trop entendu parler. « Perspectivisme » est le nom que T. S. Lima et E. Viveiros de Castro[131] ont choisi pour désigner une notion, très répandue en Amérique indigène, selon laquelle chaque espèce d'existants se voit elle-même comme humaine (anatomiquement et

131. Voir Tânia Stolze Lima, « O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi », *Mana*, n° 2, 1996, et *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*, São Paulo, Edunesp/NuTI/ISA, 2005 ; Eduardo Viveiros de Castro, « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *art. cit.* ainsi que *Métaphysiques cannibales*, Paris, P.U.F., 2009.

culturellement), car ce qu'elle voit d'elle-même est son « âme », une image interne qui est comme l'ombre ou l'écho de l'état humanoïde ancestral de tous les existants. L'âme, toujours anthropomorphe, est l'aspect que prennent les existants quand ils regardent vers (ou interagissent avec) les êtres de leur espèce – c'est ceci qui, en vérité, *définit* la notion de « même espèce ». La forme corporelle externe d'une espèce (fréquemment décrite comme un « habit ») est la façon dont cette dernière est vue par les *autres* espèces. Ainsi, quand un jaguar regarde un autre jaguar, il voit un homme, un Indien, mais quand il regarde un homme – ce que les Indiens voient comme étant un homme –, il voit un pécari ou un singe, puisque ce sont là les gibiers les plus appréciés par les Indiens amazoniens. Ainsi, tout existant dans le cosmos se voit lui-même comme humain ; mais il ne voit pas les autres espèces comme tel (ceci, inutile de le souligner, s'applique également à notre espèce). L'« humanité » est à la fois une condition universelle et une perspective locale, strictement déictique et auto-référentielle. Des espèces différentes ne peuvent occuper le point de vue du « Soi » en même temps : dans la rencontre entre deux espèces, il y en a forcément une qui doit finir par imposer son humanité, c'est-à-dire par pousser l'autre à « oublier » sa propre humanité[132].

Nous, les humains (c'est-à-dire nous les Amérindiens) ne voyons donc pas les animaux comme des humains. Ils ne sont pas *humains-pour-nous* ; mais nous savons qu'ils sont *humains-pour-eux*[133]. Nous savons également que nous ne sommes pas *humains-pour-eux*, et qu'ils nous voient, eux, comme des proies, des fauves prédateurs, de puissantes tribus ennemies ou des esprits cannibales, selon la position relative qu'ils occupent dans la chaîne alimentaire. Quand un Indien interagit avec un existant d'une autre espèce (ce qui inclut les membres d'autres collectifs que nous appellerions « humains »), il sait qu'il a affaire à une entité qui est humaine dans son département

132. Si un être humain (dans ce sens auto-référentiel) commence à voir un existant d'une autre espèce comme humain, cela veut dire que le premier est en voie d'abandonner sa position de sujet et de devenir un objet potentiel de prédation pour l'autre existant, devenu sujet-prédateur.
133. La question de savoir si les animaux etc. *savent que nous savons* (cela) est l'objet d'une controverse entre les ethnographes et relève d'une possible variation culturelle.

à elle. Voilà pourquoi toute interaction interspécifique dans les mondes amérindiens est une affaire internationale, une négociation diplomatique ou une opération de guerre qui doit être conduite avec un maximum de circonspection.

Comme tous les êtres humains, comme tout animal en somme, les Amérindiens ont besoin de manger ou, d'une façon ou d'une autre, de détruire d'autres formes de vie pour vivre. Ils savent que la vie humaine laisse inévitablement une « empreinte écologique » dans le monde. La différence chez eux réside dans le fait que le sol qu'ils foulent est *aussi* vivant et chatouilleux, faisant le plus souvent partie de la chasse jalousement gardée de quelque super-sujet (l'esprit-maître de la forêt, le seigneur des pécaris, etc). Ce qui oblige donc à faire attention à là où l'on pose le pied. Car, comme dirait le saint patron du perspectivisme occidental, Leibniz, « il y a des âmes partout ». En somme, le postulat fondamental de la cosmopolitique amérindienne, est ce que l'on a l'habitude de désigner par ce mot d'*anthropomorphisme*, un concept qui, à notre avis, ne devrait pas être employé, comme on le fait usuellement, d'une façon méprisante à propos des peuples « primitifs » et des esprits « simples » en général. Nous pensons, au contraire, qu'il mérite qu'on lui octroie un sens métaphysique radicalement positif.

Nous définirons alors les ontologies « animistes » des Amérindiens et des peuples congénères comme manifestant un *principe anthropomorphique*, aux antipodes du *principe anthropocentrique* (ou « anthropique[134] ») qui nous semble être l'une des racines les plus profondes de la métaphysique occidentale, autant dans ses versions « dogmatiques » ou « spéculatives » que, de toute évidence, dans la philosophie critique et autres postures « corrélationnistes ». Dans ce sens, l'anthropomorphisme est une inversion ironique complète de l'anthropocentrisme. Dire que tout est humain, c'est dire que les humains ne sont pas une espèce à part, un événement exceptionnel venu interrompre la trajectoire monotone de la matière dans l'univers. Inversement, l'anthropocentrisme fait des humains une espèce animale douée d'un supplément transfigurateur ; ils

134. Fabián J. Ludueña Romandini, *Mas allá del principio antrópico: hacia una filosofía del outside*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012.

sont perçus comme traversés par une transcendance, marqués par un stigmate, une béance ou encore un manque anoblissant (*felix culpa*) qui les distingue au sein — au centre — de la Nature. Et quand la philosophie occidentale fait son autocritique et s'efforce *d'attaquer* l'anthropocentrisme, sa façon pratiquement invariable de nier l'exceptionnalisme humain est d'affirmer que nous sommes, à un certain niveau fondamental, des animaux, ou des êtres vivants, ou des systèmes matériels *comme tout le reste*. C'est-à-dire, élimination ou réduction « matérialiste » (dans la forme canonique du « ce n'est que ») de l'humain au monde préexistant. Le principe anthropomorphique, au contraire, affirme que ce sont les animaux et autres êtres de la « nature » qui sont humains, *juste comme nous*. Généralisation ou expansion « panpsychiste » du monde à l'humain préexistant.

On pourrait objecter que, de fait, les animaux sont « des humains-pour-soi » *pour nous*, car c'est « nous » (les Amérindiens) qui *savons* cela et qui agissons en accord avec ce savoir. Sans doute. Mais nous ne savons pas tout ce que savent ceux que nous perçevons comme des animaux, et encore moins ce qu'ils sont « lorsqu'ils vivent « leurs vies secrètes loin de nous[135] ». Quoi qu'il en soit, cela ne signifie pas qu'il existe, enfoui dans les profondeurs du monde réel, un Humain-en-soi ou un Animal-en-soi, puisque dans les métaphysiques amérindiennes, il n'y a pas de distinction — et ceci est une proposition analytique (ethnographique), non une hypothèse corrélationniste (métaphysique) — entre le « monde-en-soi » et la série indéterminée d'existants en tant que foyers de perspective ou, si l'on veut, en tant que monades. Chaque objet ou aspect de l'univers est une entité hybride, à la fois humain-pour-soi et non-humain-pour-autrui, ou mieux dit, par-autrui. En ce sens, tout existant, et le monde en tant qu'agrégat ouvert d'existants, est un *être-hors-de-soi*. Il n'y a pas d'être-en-soi, être-en-tant-qu'être, qui ne dépende pas de son être-en-tant-qu'autre ; tout être est un être-par, être-pour, être-relation[136]. L'extériorité est partout. Le Grand Dehors, comme la charité, commence « par soi-même ».

135. Irving Goldman, *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, New York, Wiley-Interscience, 1975, p. 208.
136. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence…*, *op. cit.*

Le philosophe amérindien devrait donc conclure, inversant la formule (et l'accent) de Brassier : « Tout est déjà *vivant*[137]. » Ce qui n'empêche pas, bien au contraire, que la mort soit un motif et un moteur fondamental de la vie, en particulier de la vie humaine[138]. Et de ce point de vue, les Indiens sont curieusement d'accord avec le nihilisme spéculatif et avec le besoin de sortir du cercle narcissique de la corrélation :

> Les Blancs nous traitent d'ignorants seulement parce que nous sommes d'autres gens qu'eux. Mais leur pensée est courte et obscure. Elle ne parvient pas à s'étendre et à s'élever *parce qu'ils veulent ignorer la mort*. [...] Les Blancs, eux, ne rêvent pas aussi loin que nous. Ils dorment beaucoup, mais ne rêvent que d'eux-mêmes[139].

Le vain désir d'ignorer la mort est lié, selon Kopenawa, à la fixation que font les Blancs sur la relation de propriété et sur la forme-marchandise. Ils sont « amoureux » des marchandises, auxquelles leur pensée est entièrement « attachée » : « Ils *rêvent* ainsi de leur voiture, de leur maison, de leur argent et de tous leurs autres biens[140]... » Rappelons-nous que les Yanomami non seulement valorisent à l'extrême les échanges non marchands de biens et leur libre circulation, mais détruisent tous les effets personnels des morts[141].

« Les Blancs dorment beaucoup, mais ils ne rêvent que d'eux-mêmes. » Voilà sans doute le jugement le plus mordant et le

137. Voir Casper Bruun Jensen, « Two Forms of the Outside: Castañeda, Blanchot, Ontology », *art. cit.*
138. Les être du « passé » absolu décrit dans le mythe, comme par exemple les esprits, les Maîtres des animaux, les divinités et d'autres entités qui forment le substrat intentionnel du monde sont impérissables, et donc omniprésents, au sens aussi bien temporel que spatial. Voir Daniel Pierri, « Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani- Mbya, à luz da obra de Nimuendaju », *Revista Tellus (Dossier Spécial Nimuendaju),* n° 24, 2013.
139. Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La chute du ciel..., op. cit.*, p. 411-412.
140. Davi Kopenawa et Bruce Albert, *ibid.*, p. 437-439, nous soulignons.
141. La mort est le fondement, dans le sens de raison, de l'« économie de l'échange symbolique » des Yanomami, voir Jean Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976. Voir également la thèse de Bruce Albert, *Temps du sang, temps des cendres..., op. cit.*, ainsi que son article « L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature », *L'Homme*, n° 126-128, 1993, p. 349-378, sur la critique chamanique contenue dans le discours de Kopenawa.

plus précis jamais énoncé sur la caractéristique anthropologique des « Blancs » – ceux que Latour appelle « Modernes » ou, de façon plus perverse « Humains ». La dévalorisation épistémique du rêve par les Blancs, dans l'optique de Kopenawa, va donc de pair avec leur engourdissement solipsiste – leur incapacité de discerner l'humanité secrète des existants non humains – et leur avarice « fétichiste » aussi ridicule qu'incurable. Les Blancs, en somme, rêvent de ce qui n'a pas de sens[142].

Il est curieux de noter, d'une part, qu'il y a quelque chose de profondément pertinent du point de vue psychanalytique dans le diagnostic de Kopenawa – son « interprétation des rêves » *des Blancs* doit faire envie à tout penseur freudo-marxiste – et d'autre part, que ce diagnostic nous rend merveilleusement la pareille : l'accusation d'une projection narcissique du Moi sur le monde est une chose à laquelle les Modernes ont toujours eu recours pour définir la caractéristique anthropologique des peuples « animistes » – Freud a été, comme on le sait, l'un des plus illustres défenseurs de cette thèse. D'après ceux que nous appelons animistes, c'est, au contraire, nous, les Modernes qui, en pénétrant dans l'espace de l'extériorité et de la vérité – le rêve –, ne voyons que les reflets et les simulacres de nous-mêmes, au lieu de nous ouvrir à l'inquiétante étrangeté des relations avec l'infinité d'agences, à la fois intelligibles et radicalement autres, qui sont disséminées partout dans le cosmos. Les Yanomami, ou la politique du rêve contre l'État ; non pas notre « rêve » d'une société contre l'État, mais le rêve *tel qu'il est rêvé* dans une société contre l'État.

La fin du monde des Indiens. Contre le vertige éco-suicidaire de la civilisation qui étouffe le monde-forêt des Yanomami, le même chaman prophétisait[143] : « Les Blancs ne craignent pas,

142. Le rêve, particulièrement le rêve chamanique induit par l'absorption d'hallucinogènes, est la voie royale de la connaissance des ressorts invisibles du monde pour les Yanomami comme pour grand nombre d'autres peuples amérindiens. Voir Eduardo Viveiros de Castro, « The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits », *Inner Asia*, n°2, 2007, p. 153-172.

143. « Ce qu'ils (les Blancs) nomment "la nature", c'est dans notre langue très ancienne, *urihi a*, la terre-forêt », voir Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La chute du ciel…*, *op. cit.*, p. 514. À comparer avec le titre de la nouvelle de science-fiction d'Ursula Le Guin, *The Word for World is Forest*, New York, Tor Books, 2010.

comme nous, d'être écrasés par la chute du ciel. Mais, un jour, ils la redouteront peut-être autant que nous[144] ! » Apparemment, ce jour se met à pointer à l'horizon. Dans un passage inhabituellement « primitiviste » de son traité d'anthropologie des modernes, Latour[145] observe que « la multiplicité des non-humains que les crises écologiques brassent dans tous les secteurs de l'économie » repose, et de façon angoissante, la question à la fois « économique » et « éthique » de la relation des moyens et des fins ; et, surprise, ajoute-t-il, on observe parmi nous un « *[r]etour progressif aux cosmologies anciennes et à leurs inquiétudes dont on s'aperçoit, soudain, qu'elles n'étaient pas si mal fondées* ».

La prophétie de la chute du ciel, développée avec une éloquence exceptionnelle dans le témoignage de Kopenawa, est un thème récurrent dans diverses eschatologies amérindiennes. En général, ces effondrements, qui peuvent être associés à des cosmographies feuilletées, avec divers « cieux » et diverses « terres » empilés les uns sur les autres, font partie d'épisodes périodiques, de grands cycles de destruction et de recréation de l'humanité et du monde. Il est courant que de tels réarrangements statigraphiques soient attribués au vieillissement du cosmos et au poids croissant des morts (que ce soit le poids de leurs corps dans la terre, ou celui de leurs âmes dans la couche céleste). Cela peut produire (c'est le cas de la cosmologie yanomami) la chute « en cascade » des couches célestes, qui viennent occuper la place des anciennes couches terrestres, celles-ci transformées à leur tour en étages souterrains dont les habitants (nous, les vivants d'aujourd'hui) auront été transformés en monstres cannibales de l'inframonde, alors que les âmes célestes des morts deviendront l'humanité de la nouvelle couche terrestre. Chez d'autres peuples, ce sont des méthodes plus classiques – mais tout aussi efficaces, si l'on considère la crise climatique actuelle – du cataclysme ou de la conflagration universels, qui sont la cause de la destruction du monde. Pour les Guarani du Sud du Brésil et du bassin du Paraná-Paraguay, des terres successives et leurs humanités respectives ont été (et seront) créées et détruites par les dieux, par l'eau ou le feu, ou

144. Davi Kopenawa et Bruce Albert, *ibid.*, p. 540.
145. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence…*, *op. cit.*, p. 452.

encore suite au retrait de la structure qui sert de support à la couche terrestre. Pour la prochaine — imminente — destruction du monde, l'eschatologie des Guarani-Ñandeva, remarquablement décrite par Curt Nimuendaju[146] prévoit qu'un gigantesque jaguar bleu descendra du ciel pour dévorer l'humanité, tandis que les piliers de la terre se déferont et tout ce qui existe s'écroulera dans l'abîme éternel.

Inutile de nous étendre sur les cosmologies méso-américaines bien connues qui imaginent des ères successives ou « soleils », marquées par la destruction et la création de mondes nouveaux et de leurs humanités respectives (fabriquées par les dieux à partir de différentes substances : argile, bois, maïs...), ni sur leur conviction de la fragilité essentielle du présent et de la responsabilité humaine dans le maintien du précaire équilibre cosmique au moyen de l'alimentation sacrificielle continue d'un monde voué à l'entropie.

Ce qui semble être une constante dans les mythologies indigènes de la fin du monde, c'est qu'il leur est impossible d'imaginer un monde sans gens, sans une humanité, aussi différente qu'elle puisse être de la nôtre — en général, d'ailleurs, les humanités successives de chaque ère cosmique sont complètement étrangères les unes aux autres, comme des espèces distinctes. La destruction du monde est destruction de l'humanité et vice versa ; la recréation du monde est nécessairement recréation de la vie, c'est-à-dire, de l'expérience et de la perspective ; et comme nous l'avons déjà vu, la forme de toute vie est « humaine ». L'idée d'une destruction ultime et définitive du monde et de la vie est, elle aussi, rare, si toutefois elle existe, dans ces cosmologies. L'humanité est consubstantielle au monde, ou, pour mieux dire, objectivement « co-relationnelle » au monde, relationnelle comme le monde. Il n'y a pas de « corrélation » entre épistémologie et ontologie, pensée et être, mais bien immanence réelle entre existence et expérience dans la constitution d'un multivers relationnel.

Ce monde qui procède des humains (c'est-à-dire des Indiens) inclut, nous le précisons, les Blancs et leur civilisation matérielle. Ceux-ci sont généralement conçus comme les descen-

146. Curt Nimuendaju, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, São Paulo, Hucitec/Educp, 1987.

dants d'un groupe de gens qui furent, au début des temps, exclus du centre du monde par le démiurge en raison de leur comportement agressif ou avare et qui, bien des siècles plus tard, ont fait un retour inattendu[147]. Leur arrivée en Amérique donna lieu — et continue aujourd'hui — à une intense perplexité métaphysique de la part des indigènes. Elle est presque toujours accompagnée, de nos jours, d'une grande indignation et appréhension, et sur le plan spéculatif, elle se déploie en une variété d'agencements contre-historiques, tels que le prophétisme, l'insurrection autonomiste, l'attente de la rénovation cosmique par la catastrophe (voir le *pachakuti* quechua), la reformulation stratégique du chamanisme indigène en langage écopolitique… Dans tous les cas, il s'agit d'affirmer le présent ethnographique, de le conserver ou de le récupérer, non pas de « croître », « progresser » ou « évoluer ». Comme le prônent les peuples andins, dans leur devise cosmopolitique, aujourd'hui célèbre : « *Vivir bien, no mejor* » (vivre bien, pas mieux).

Dans les mythologies amérindiennes, disions-nous, les apocalypses périodiques sont la règle. Mais quand ces mythologies se voient interpellées par les multiples informations sur la catastrophe climatique en cours ; quand à cela s'additionnent des observations encore plus inquiétantes — puisque obtenues par l'expérience directe — d'une désynchronisation des rythmes saisonniers ainsi que d'une perturbation des interactions biosémiotiques caractéristiques des habitats traditionnels de ces peuples[148] ; quand à tout cela s'ajoute la destruction de ces environnements par les « programmes d'accélération de la croissance » promus par les États-nations otages de la mégamachine capitaliste (le Brésil en est un exemple parfait), pour ne rien dire de l'infiltration toujours plus profonde des eschatologies apocalyptiques disséminées par les sectes évangéliques — alors, dans de telles conditions, qui sont aujourd'hui de plus

147. Les mythes n'ont pas tardé à « avoir toujours prévu » ce retour, voir Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx,* Paris, Plon, 1991. Dans d'autres variantes, les Blancs s'en sont allés à cause d'une erreur de jugement des Indiens eux-mêmes qui les ont tout bêtement laissés partir ou les ont renvoyés avec les instruments de leur future puissance technologique.
148. Voir Erika Mesquita, « Ver de perto pra contar de certo: as mudanças climáticas sob os olhares dos moradores da floresta », Thèse de doctorat, Département d'Antropologie, Université de Campinas, 2013.

en plus présentes dans l'Amérique indigène, les « inquiétudes » quant à l'impossibilité manifeste de reproduire le présent ethnographique prennent un ton d'urgence, pour ne pas dire une tournure profondément pessimiste.

Les Yanomami, comme d'autres peuples voisins, associent les activités minières (or, cassitérite) effectuées sur leurs territoires – activités auxquelles viennent se greffer, dans d'autres régions de l'Amazonie, l'exploitation du pétrole et du gaz (en bref, du niobium et d'autres métaux rares) – à l'affaiblissement et au pourrissement de la couche terrestre, ainsi qu'à l'émanation d'effluves pathogènes à l'origine d'épidémies et d'extinctions biologiques[149]. Ils sont convaincus que l'ignorance des Blancs (appelés tatous-géants ou pécaris-monstrueux, à cause de leur incessante activité consistant à creuser et remuer la terre) à l'égard du rôle cosmologique des esprits et des chamans est à l'origine d'une vengeance surnaturelle qui est en train de provoquer, en divers points de la planète, maintes sécheresses et inondations. Bientôt, avec la mort des derniers chamans yanomami, les esprits maléfiques s'empareront du cosmos, le ciel s'écroulera et nous serons tous anéantis. Kopenawa admet qu'il est possible que, dans longtemps, une autre humanité survienne, mais les actuels « Blancs mangeurs de terre » disparaîtront avec les indigènes[150].

Les Guarani ont récemment développé une eschatologie dans laquelle la recréation du monde et de l'humanité après la catastrophe n'inclura pas les Blancs[151]. La Terre actuelle ne sera pas exactement détruite, comme la première fois, mais connaîtra un grand nettoyage fait dans les règles : l'épaisse couche du sol qui recouvre les impérissables fondations de pierre du niveau terrestre sera raclée par Nhanderu (la divinité suprême des Mbyá) et jetée à la mer, lavant ainsi le monde de

149. Voir Bruce Albert, « La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil) », *L'Homme*, n° 106-107, 1988, p. 87-119, ainsi que « L'or cannibale et la chute du ciel… », *art. cit.*, p. 349-378 ; voir Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La chute du ciel…*, *op. cit.* ; voir Dominique T. Gallois, « O discurso Waiãpi sobre o ouro: um profetismo moderno », *Revista de Antropologia*, vol. 30/31/32, 1989, p. 457-467.

150. Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La chute du ciel…*, *op. cit.*, p. 540.

151. Voir Daniel Pierri, « Como acabará essa terra?… », *art. cit.*, ainsi que « O dono da figueira e a origem de Jesus… », *art. cit.*

toutes les immondices avec lesquelles les Blancs ont empoisonné la terre. L'humanité entière périra dans ce coup de balai purificateur ; les Mbyá, cependant, seront recréés par Nhanderu, pour repeupler un monde rénové ; les Blancs quant à eux périront définitivement, et cette fois-ci il ne restera personne de cette race maudite pour la régénérer. Chez certains Guarani du littoral sud-est du Brésil, on a recueilli une prophétie liée au risque d'accidents que provoquerait la centrale nucléaire située sur leur territoire. Un chaman a évoqué le cataclysme qui a détruit la première humanité pour en prévoir un second, prêt à survenir : « Le premier [monde] a été anéanti par l'eau, celui-ci a été destiné à l'être par le feu (...). Le Blanc a étudié, sait écrire, et savait déjà que le monde allait finir par le feu, alors il a dit : "On va bâtir la centrale nucléaire au plus tôt pour que tout s'achève tout de suite dans le feu"[152]. »

C'est un fait que, pour de nombreux peuples amérindiens qui semblent n'avoir jamais imaginé que le monde doive durer pour toujours, ni que leur présent ethnographique puisse de fait devenir éternel — et moins encore donner lieu à un avenir chaque fois plus glorieux —, la destruction du monde actuel est de plus en plus ressentie comme imminente. En réalité, elle est déjà en train d'avoir lieu. Oiara Bonilla nous a relaté une conversation qu'elle a eue, en novembre dernier, avec une guérisseuse Guarani-Kaiowá de l'État du Mato Grosso do Sul, dont le territoire, grand comme la Pologne, a été littéralement rasé par l'agro-capitalisme industriel afin d'implanter la monoculture de soja et de canne à sucre. La guérisseuse lui expliquait que divers signaux avaient commencé à annoncer la fin du monde. Outre les violentes tempêtes qui s'étaient abattues sur le village au cours des semaines précédentes, les coqs s'étaient mis à chanter systématiquement en dehors de l'heure habituelle, et — signe le plus grave de tous —, elle avait surpris ses poules en train de bavarder « comme des gens[153] ». Or nous savons que, quand le monde finira, les animaux redeviendront humains, comme ils l'étaient dans les temps mythiques : chiens, poules, bêtes sauvages, tous reparleront

152. Aldo Litaiff, *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbya,* Florianópolis, UFSC, 1996, p. 116.
153. Oiara Bonilla, communication personnelle.

notre langue, en une « dé-spéciation » régressive qui nous ramènera au chaos originaire – jusqu'à ce que, imagine-t-on, un nouveau plan d'immanence soit tracé, qu'une nouvelle « coupe du chaos » soit instaurée[154] et qu'un nouveau monde puisse surgir. Ou pas.

Nous concluons cette partie en observant que l'apparente impossibilité de concevoir la fin du monde comme impliquant la disparition définitive de tout type d'humanité ou de vie – l'impossibilité de séparer l'idée de monde de l'idée de vie, et celle-ci de l'idée d'intentionnalité, perspective ou expérience – est une simple transposition dans le futur de la notion fondamentale d'une origine anthropomorphique des existants. Il peut y avoir eu une humanité d'avant le monde ; mais il ne peut y avoir un monde d'après l'humanité, un monde, en somme, dépourvu de relation et d'altérité.

Mais ce n'est pas tout. Nous verrons que les Amérindiens ont quelque chose de plus à nous apprendre en matière de fin du monde.

Humains et terriens dans la guerre de Gaïa

Comme nous l'avons vu au début de notre essai, il y a, dans la culture contemporaine, un sentiment croissant – ce qui ne veut aucunement dire qu'il s'agit d'une conviction unanime et moins encore consistante[155] – que les deux personnages de notre mytho-anthropologie, l' « humanité » et le « monde » (l'espèce et la planète, les sociétés et leurs environnements, le sujet et l'objet, la pensée et l'être, etc.) sont entrés dans une conjonction cosmologique ou spatiotemporelle néfaste, associée aux noms controversés d'« Anthropocène » et de « Gaïa ». Le premier terme désigne un nouveau « temps », ou plutôt un nouveau temps du temps – un nouveau concept et une nouvelle expérience de la temporalité –, dans lequel la différence de magnitude entre l'échelle de l'histoire humaine et les échelles biologique et géophysique diminue dramatiquement,

154. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*
155. Bruno Latour, « War and Peace in an Age of Ecological Conflicts », conférence donnée au Peter Wall Institute, Vancouver, 23 septembre 2013.

pour ne pas dire qu'elle tend à s'inverser (l'environnement change plus vite que la société), le futur proche devenant, non seulement de plus en plus imprévisible, mais peut-être, de plus en plus impossible. Le second terme, Gaïa, désigne une nouvelle manière d'expérimenter l'« espace », en attirant l'attention sur le fait que notre monde, la Terre – devenu d'un côté subitement exigu et fragile et, de l'autre, susceptible et implacable –, a pris l'apparence d'une puissance menaçante qui évoque ces divinités indifférentes, capricieuses et incompréhensibles de notre passé archaïque. Imprévisibilité, incompréhensibilité, sensation de panique face à la *perte de contrôle*, voilà certainement des défis inédits lancés à l'orgueilleuse assurance intellectuelle de la modernité.

Trois auteurs ont, jusqu'ici, guidé notre analyse, pas seulement du fait qu'ils reconnaissent la gravité des transformations actuelles, mais surtout parce qu'ils insistent sur la nécessité, suscitée par l'entrée en scène de l'Anthropocène et de Gaïa, d'une réinvention métaphysique – une reconceptualisation et/ou refiguration – des notions d'« humanité » et de « monde » : Chakrabarty, Anders et Latour[156].

Dipesh Chakrabarty, dans « The Climate of History », insiste sur le fait que l'Anthropocène semble exiger la réintroduction du concept, honni par les théories critiques de la mondialisation capitaliste, d'« humanité » en tant qu'« espèce humaine ». Car, dit-il, les conséquences de la catastrophe climatique ne sont compréhensibles que si nous pensons les humains comme une forme de vie, et leur trajectoire plus récente (« holocénique » dans le sens étymologique strict) comme une partie de la longue histoire de la vie sur Terre. Cela ne signifie pas, bien entendu, que l'on doive souscrire à un essentialisme spéciste, pré-darwinien, ou à un genre de téléologisme socio-technique, ignorant le caractère historiquement contingent du capitalisme et de sa dépendance à l'usage intensif de combustibles fossiles. Cependant, sans la compréhension de ce qui, – en

156. Les écrits de Günther Anders cherchent à extraire les implications de l'entrée de l'humanité dans l'« Ère atomique », mais sont également riches en leçons pour notre chute dans l'« Anthropocène », étant donné la densité de la relation aussi bien épistémologique qu'ontologique entre ces deux balises temporelles. Voir Joseph P. Masco, « Bad Weather: On Planetary Crisis », *art. cit.*, ainsi que « The End of Ends », *art. cit.*

dehors des limites étroites de l'Histoire comme discipline académique –, appartient à ce qu'on appelle « histoire profonde[157] », c'est-à-dire, aux mutations génético-culturelles qui ont créé l'humanité il y a des centaines de milliers d'années, nous ne pouvons pas nous rendre compte de l'importance de notre dépendance, en tant qu'espèce parmi d'autres, de ces autres espèces existantes sur Terre, et donc des conditions thermodynamiques planétaires qui soutiennent la biosphère (et que, réciproquement, comme on le sait, celle-ci conditionne). Le réchauffement global entraînera des altérations qui perdureront pendant plusieurs dizaines de siècles, peut-être même plusieurs centaines de milliers d'années – même le capitalisme ne durera pas aussi longtemps.

Si la responsabilité de l'effondrement environnemental ne peut être uniformément distribuée – on sait quelles ont été les régions géographiques et les segments sociaux qui ont bénéficié historiquement des processus qui le déclenchèrent – ses conséquences le seront bien plus : « L'Anthropocène, avertit Chakrabarty, annonce une catastrophe partagée. » De toute façon, nous savons tous combien la scène géopolitique est en train de changer, avec l'émergence de la Chine, de l'Inde, du Brésil, etc. en tant que puissances économiques (au futur écocidaire prometteur), et aussi combien cette sorte de course à la croissance contribue à l'aggravation des impasses diplomatiques sur les « questions » environnementales. Tout se passe comme si certaines victimes voulaient aussi partager l'enviable condition (*cui bono* ?) actuelle de futurs coupables, à l'intérieur de la catastrophe partagée.

La note polémique de « The Climate of History » concerne l'affirmation selon laquelle l'histoire (l'historicité) du changement climatique dépasse de beaucoup l'histoire (et l'historiographie) de la mondialisation, et, qu'avec cela, la critique courante du capitalisme court le risque de sous-estimer tragiquement le véritable problème :

> La problématique de la mondialisation nous fait envisager le changement climatique tout simplement comme une crise de ma-

157. Andrew Shryock et Daniel Lord Smail, *Deep History: The Architecture of Past and Present*, Berkeley, University of California Press, 2011.

> nagement capitaliste. Il est indéniable que le changement climatique est étroitement lié à l'histoire du capital; mais une critique qui ne serait qu'une critique du capital n'est pas suffisante pour rendre compte des questions relatives à l'histoire humaine (…) une fois que l'Anthropocène se lève à l'horizon de notre présent [158].

Reste que la conscience biocosmopolitique requise par cette nouvelle temporalité appelle un type de sujet historique que Chakrabarty estime, paradoxalement, impossible : l'humanité en tant qu'espèce, précisément. L'auteur argumente que le concept d'espèce, mobilisé politiquement par des naturalistes comme Edmund O. Wilson, « joue [chez Wilson] un rôle quasi hégélien analogue à celui que la multitude ou les masses jouent dans les écrits marxistes », mais que (contrairement aux masses marxistes ?) cette identité collective est phénoménologiquement vide[159]. Les êtres humains, dit Chakrabarty, ne s'*expérimentent* jamais en tant qu'espèce ; ils ne peuvent que s'appréhender *intellectuellement* comme un spécimen (un *token*) du concept.

> Même si nous pouvions nous identifier émotionnellement à un mot comme humanité [*mankind*], nous ne saurions pas ce qu'est être une espèce[160], car dans l'histoire des espèces, les humains ne sont qu'un exemple du concept d'espèce, comme n'importe quelle autre forme de vie. Mais personne jamais ne fait l'expérience d'être un concept[161].

Nous avouons avoir du mal à suivre le raisonnement de l'auteur, à ce moment crucial. Chakrabarty aurait peut-être dû porter une plus grande attention à ces peuples et à ces discours subalternes qu'il a si bien su analyser ailleurs[162]. Il lui a peut-être manqué

158. Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History… », *art. cit.*, p. 212.
159. L'entomologiste Edward Wilson, père de la sociobiologie et aujourd'hui militant de la lutte contre le réchauffement climatique, peut être considéré comme l'un des grands prêtres de cette « Nature » de l'épistémologie dont parle Latour dans sa première Gifford Lecture, définie par les attributs de l'extériorité, l'unité, la dés-animation et l'indiscutabilité.
160. Ou « quel [genre d'être] est une espèce » — *what being a species is*.
161. Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History… », *art. cit.*, p. 220.
162. Un article de Idelber Avelar (« Amerindian Perspectivism and Non-Human Rights », *Alter/Nativas*, n° 1, 2013) dans lequel il ébauche un dialogue entre les apories cosmopolitiques de l'Anthropocène et le perspectivisme amérindien s'avère ici très pertinent.

un *analogon* conceptuel de cette nature pré-spécifique originaire, générique et préhistorique de l'« humanité » présente dans les mythologies indigènes. C'est une telle généricité qui, justement, rendait possible pour l'humanité de référence (l'*ethnos* comme « universel concret ») une appréhension phénoménologique, aussi intense que l'on veuille, de sa propre et précaire spécificité en tant qu'affect, corporalité vécue et subjectivité perspective en tension cosmopolitique perpétuelle avec les autres humanités occultes sous les corporalités des autres espèces. La solidarité ontologique de l'« espèce humaine » (c'est-à-dire : l'*ethnos* de référence) avec les autres peuples, collectifs et intérêts qui habitent, disputent et constituent la Terre n'est pas, pour de nombreux peuples non modernes, la conséquence inerte (conceptuelle) d'une histoire naturelle, mais une donnée active (expérientielle) de l'histoire sociale de l'ensemble des vivants. Le concept d'Anthropocène de Chakrabarty nous paraît, en somme, manquer de comparatisme ethnologique et d'un certain effort de traduction[163].

Ainsi, ce texte capital — dont le grand mérite, à notre avis, consiste dans l'admission de l'insuffisance de la critique du capitalisme pour comprendre la crise planétaire[164] — s'achève par un surprenant aveu de perplexité. L'espèce humaine, conclut Chakrabarty, pourrait être le nom provisoire attribué au sujet d'une « nouvelle histoire universelle des humains ». Mais, ajoute-t-il, « jamais nous ne pourrons comprendre cet

163. Il est curieux que Chakrabarty, lorsqu'il discute de la vacuité phénoménologique du concept d'espèce, ne fasse pas référence au concept de *Gattungswesen*, l'« être générique » — c'est-à-dire, universel — de l'homme thématisé dans les *Manuscrits de 1844* de Karl Marx, qui a donné lieu, dans le bon vieux temps, à une intense discussion à l'intérieur du marxisme. Dans les versions anglaises des *Manuscrits*, le concept est rendu comme « *species being* ».
164. La constatation de *l'insuffisance* de la sociologie critique du capitalisme ne signifie aucunement pour Chakrabarty sa *superfluité*, mais il est indiscutable qu'un tel diagnostic implique une blessure narcissique infligée aux différentes versions de la gauche qui se réclament du « matérialisme historique ». Le problème avec la sociologie de la mondialisation, en fin de compte, est justement son *matérialisme* insuffisant et son étroit provincialisme *historique*. Pour une critique stimulante récente de l'usage de la notion d' « espèce humaine » ou d'« humanité » comme agent de l'effondrement environnemental, qui cherche à éviter le simplisme économiciste, voir Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène : La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.

universel », un universel qui émerge du sentiment partagé d'une catastrophe — de son imminence, c'est-à-dire, d'une « apocalypse nue sans royaume » (Anders), au lieu de la transfiguration glorieuse de l'apocalypse universelle révolutionnaire avec royaume, à la façon chrétienne et marxiste. Il s'agit là d'un universel qui ne peut subsumer positivement le particulier, et qui, alors, ne mérite que le nom d'« histoire universelle négative[165] », ce qui revient à dire que la seule finalité commune de l'humanité, c'est sa fin.

En effet, tant qu'à l'expression « histoire universelle » est ajouté, comme allant de soi, l'ambigu complément génitif (et restrictif) « des humains », il sera difficile de sortir, aussi bien intellectuellement que « phénoménologiquement », de l'Anthropocène, et de prêter toute l'attention nécessaire à l'intrusion de Gaïa.

Günther Anders, dans son essai sur les mutations engendrées par l'humanité avec l'invention de la bombe atomique[166], insiste sur le caractère trompeur d'expressions telles que « menace de l'humanité par elle-même » ou « suicide atomique », qui évoquent des images de l'humanité pourvue d'une essence unique et universelle, déchirée entre deux actions possibles : celle de commettre et celle de ne pas commettre l'acte d'appuyer sur le bouton de l'holocauste nucléaire. Le choix entre ces deux actions possibles se fait donc, dans le for intérieur de chacun de nous (ou dans le for intérieur de cet universel que serait l'espèce humaine), prenant la forme d'un conflit entre deux inclinations contraires de notre âme ou essence. L'aspect séduisant de cette conception est qu'elle semble laisser une place à l'espoir, l'espoir que notre volonté, cette instance supposément neutre, pourrait exercer le rôle d'arbitre en prenant la bonne décision une fois dûment informée par la raison. Seulement Anders pense, bien au contraire, dans ce temps de la fin inauguré par l'arrivée de l'ère nucléaire, que nous n'avons pas le droit de dissimuler l'existence de deux positions distinctes, celle des coupables et celle des victimes. Il ne s'agit pas d'un suicide, mais d'un assassinat commis par une partie de l'espèce sur l'autre partie de cette même

165. Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History... », *art. cit.*, p. 222.
166. Günther Anders, *Le temps de la fin, op. cit.*

espèce[167]. Par contre, étant donné les caractéristiques de la technologie nucléaire, l'anéantissement finirait par atteindre tous les humains indistinctement, de manière à ce que, dit-il, la fission donne dialectiquement lieu à une fusion : « L'effet de la guerre nucléaire ne portera plus trace de dualité, parce que les ennemis formeront une seule et unique humanité vaincue[168]. » Selon cette idée, comme pour Chakrabarty, il n'y aura apparemment qu'*une* seule humanité que lorsqu'il n'y aura *plus aucune* humanité, quand disparaîtra le dernier être humain de la surface de la Terre.

Dans la présente situation de catastrophe climatique qu'annonce l'Anthropocène, la distinction entre coupables et victimes, comme nous l'avons vu, est historiquement claire du point de vue collectif ou social, mais quelque peu difficile à tracer du point de vue individuel, dès lors que nous sommes aujourd'hui, pour beaucoup d'entre nous (humains et nombreux non humains que nous avons soumis à l'esclavage ou « colonisés »), « à la fois » coupables et victimes, en chacune de nos actions, sur chaque bouton que nous appuyons, à chaque portion de nourriture (ou ration animale) que nous avalons – encore qu'il soit aussi évident qu'essentiel qu'il ne faut pas confondre l'adolescent conditionné à consommer de la *junk food* avec le réseau McDonald's, ou le petit agriculteur obligé de pulvériser du glyphosate sur son maïs génétiquement modifié avec Monsanto. De toute façon, si, comme dans le cas de l'apocalypse nucléaire, nous allons tous périr, les uns plus vite que les autres, cela n'empêche pas que l'on puisse et doive identifier les camps ennemis, comme l'a suggéré Latour et comme l'écrivait déjà Anders lui-même : « Le temps de la fin dans lequel nous vivons contient deux sortes d'hommes : celle des coupables et celles des victimes. Nous devons tenir

167. Il ne serait sans doute pas absurde d'avancer que l'image de l'humanité en tant qu'essence unique et universelle avait déjà perdu son « sens métaphysique », depuis le programme nazi d'extermination des Juifs, encore que dans un autre registre que celui d'Hiroshima. Si la guerre nucléaire totale signifie la fin de l'humanité « au moyen de » la fin du monde, la Shoah a signifié la fin du « monde de l'humanité », le monde humaniste européen qui a vu le jour à la Renaissance. La « fin de l'humanité », en ce sens, a commencé à Auschwitz, tout comme la « fin du futur » a commencé avec Hiroshima.
168. Günther Anders, *Le temps de la fin*, *op. cit.*, p. 79.

compte de cette dualité dans notre réaction : notre travail a pour nom “combat”[169].»

Anders défend ce qu’il appelle l’« apocalyptisme prophylactique ». Dans un raisonnement semblable à celui qui sera avancé dans l’argument de l’« heuristique de la peur » de son ami Hans Jonas[170], il précise :

> Si nous nous distinguons des apocalypticiens judéo-chrétiens classiques, ce n’est pas seulement parce que nous craignons la fin (qu’ils ont, eux, espérée) mais surtout parce que notre passion apocalyptique n’a pas d’autre objectif que celui d’empêcher l’apocalypse. *Nous ne sommes apocalypticiens que pour avoir tort*[171].

La prophétie de la « fin du monde », en ce sens, doit être annoncée de façon performative pour qu’elle ne devienne *pas* réalité[172] — ce qui suggère, ceci dit, une toute autre façon d’interpréter la notion d’« histoire universelle négative » de Chakrabarty. *Nous avons le devoir d’être pessimistes*, voilà le message fondamental d’Anders, anticipant d’ailleurs un argument de Clive Hamilton[173] sur la crise environnementale présente — et contredisant la position exprimée par Latour dans un entretien récent (« J’ai le devoir d’être optimiste[174] »). En somme, Anders appelle à un véritable combat *politique*, une « guerre » dans le sens que Latour, pour sa part, empruntera à un penseur « toxique », idéologiquement antipodal à l’auteur du *Temps de la fin*, à savoir Carl Schmitt — la guerre comme confrontation strictement immanente, sans possibilité d’intervention d’un arbitre externe ou d’une autorité supérieure, dans laquelle il s’agit d’affronter l’ennemi dans un décor où

169. Günther Anders, *ibid.*, p. 33.
170. Hans Jonas, *Le principe responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 2013, p. 65.
171. Günther Anders, *Le temps de la fin*, *op. cit.*, p. 29-30, nous soulignons.
172. Chez certains peuples amérindiens, les mauvais rêves doivent être racontés publiquement au réveil pour que les évènements qui s’y trouvent préfigurés ne s’actualisent pas.
173. Clive Hamilton, *Requiem for a Species: Why We Resist the Truth about Climate Change*, Abington, Earthscan, 2010.
174. Bruno Latour entretien avec Fernando Eichenberg, « Antropólogo francês Bruno Latour fala sobre natureza e política », *O Globo,* Caderno Prosa e Verso 28 décembre 2013.

l'anéantissement physique (la « négation existentielle ») de l'autre est une possibilité réelle.

Pour Chakrabarty, comme nous l'avons vu, les acteurs mis en jeu par l'Anthropocène sont l'espèce humaine et la Terre, mais, bien que les humains se soient transformés en une méga-force naturelle et que le « Système Terre » ait adopté un comportement imprévisible à l'instar de celui que nous attribuons aux bêtes sauvages (*the climate beast*), le conflit semble à première vue avoir un arbitre bien défini, la Science : la climatologie, la géophysique, l'histoire naturelle. Si nous voulons survivre à l'Anthropocène, semble dire Chakrabarty, c'est là l'instance transcendante que nous devons écouter et à laquelle nous devons obéir.

Dans l'apocalypse nucléaire d'Anders, au contraire, si nous pouvons dire qu'il n'y aura pas d'instance extérieure aux parties intéressées, c'est non seulement parce que tous se retrouveront soit parmi les assassins, soit parmi les victimes, mais aussi parce que, en même temps, tous seront victimes, y compris le monde lui-même ; autrement dit, il n'y aura, comme dans *Melancholia*, plus aucune voix off pour narrer la fin de l'histoire. L'absence d'une entité transcendante qui puisse nous sauver de l'apocalypse (des Martiens bénévoles qui se penchent anxieusement sur la tournure prise par la guerre froide, par exemple) est redoublée ainsi par l'absence *absolue* de monde après la déflagration nucléaire totale. La fin de la guerre atomique sera la fin absolue du monde et la fin absolue de l'humanité.

Anders parlait ainsi d'un combat mené au « temps de la fin » en vue de faire reculer « la fin des temps », un combat politique pour la paix afin d'éviter cette guerre qui, paradoxalement (encore un parallèle avec l'Anthropocène), *avait déjà commencé* au moment même où la première bombe atomique devint fabricable – et qui, souvenons-nous, n'est pas encore terminée pour la même raison. Bruno Latour parle d'une guerre qu'il faut d'abord *déclarer* pour envisager le début des conversations de paix de façon non seulement à éviter la « fin du monde » par la généralisation de l'écocide qui accompagne l'avancée du front de modernisation, mais aussi pour que l'on crée ou que s'*instaure* un monde, plus précisément un « monde commun », un *modus vivendi* entre les habitants d'une planète placée dorénavant sous l'égide de Gaïa, un « personnage divin » (*theôteros*) fort différent de la Nature ou de la Divinité de la

période moderne, qui n'a aucun *intérêt* à faire office d'arbitre dans un conflit entre deux peuples, les deux *demoi* ennemis qui s'opposent aujourd'hui en un combat mortel autour du *nomos* (ordre/distribution/appropriation) de la Terre[175].

Il y a longtemps que Latour présente les preuves de l'écroulement historique de la distinction entre nature et politique fondatrice de la Modernité. Plus récemment, il a pointé l'effondrement environnemental planétaire comme étant à la fois le résultat le plus réel et la preuve la plus éloquente de l'irréalité d'une telle distinction — ce qui a créé une situation que nous pourrions appeler défaillance multiple des organes du gouvernement cosmopolitique (le *nomos*) des Modernes. Dans les conférences Gifford de 2013, il soumet à une analyse détaillée la relation entre les pôles « humanité » (l'*anthropos* comme *demos*) et « monde » (la « Nature » comme *theos,* mais aussi le monde en tant qu'ordonné-approprié par les Modernes), et souligne le caractère fracturé — divisé, non totalisable, polémique, contingent, en un mot : politique — de ces *deux* actants, chacun de leur côté, et donc l'impossibilité de les distinguer en tant que tels en deux camps homogènes et opposés. En reprenant ces observations, nous pourrions dire que les deux « personnages » mythiques de notre essai forment une pièce à une seule face ; l'humanité n'est pas au verso de l'être, elle n'est pas le négatif du monde, tout comme le monde n'est pas le « contexte » (l'« environnement ») d'un Sujet qui le contre-définit comme Objet. Ce n'est pas cette dualité-là qui compte, et encore moins cette négativité qui s'impose.

Néanmoins, c'est exactement pour cette raison qu'il nous faut reconnaître que nous sommes au cœur d'une guerre. Si la « constitution moderne » en arrive à s'effondrer à vue d'œil comme l'atteste Bruno Latour avec sa proposition de réforme ontologique des Modernes, présentée dans son *Enquête sur les modes d'existence*[176]..., la question de la crise climatique, qui ponctue tout le texte de façon discrète mais insistante (mais qui est portée au premier plan dans ses pages finales),

175. La triade *demos*, *theos* et *nomos* structure l'exposé de la « théologie politique de la nature ». Voir Bruno Latour, « Facing Gaia: Six lectures on the Political Theology of Nature », *art. cit.*

176. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence..., op. cit.*

a donné à cette guerre un caractère d'urgence, nous plaçant *tous* face à l'impératif de déterminer dans la pratique qui sont ces « tous », contre qui au juste la guerre est en train de se mener, et de quel côté « nous » sommes. La brèche vers une future paix universelle ne pourra être ouverte, selon Latour, que si nous commençons par un refus, multiple et combiné, de l'agencement cosmopolitique (*demos-theos-nomos*) instauré par les Modernes. Refus, donc de l'unification précoce du multivers (soit le refus de l'unification du « monde », cet espace multinaturel de coexistence des plans d'immanence tracés par les innombrables collectifs qui le parcourent et l'animent) ; refus de la séparation et de l'antériorité du domaine des faits sur celui des valeurs, du donné sur le construit, de la nature sur la culture ; refus du pouvoir de police attribué à la Science comme intermédiaire autorisé exclusif de la première Nature ; refus du seul « véritable » fétichisme, à savoir, la prétendue référentialité de l'Économie comme science de la seconde Nature (prétention de mesurer des valeurs en réalité instituées par l'activité mesurante elle-même). Refus, enfin, de l'idée d'un *anthropos* conçu comme entité prématurément unifiée, figure qui éclipse, au nom, encore une fois, d'une Nature — la « nature humaine », cet étrange amalgame de la première et de la seconde Natures — la pluralité contradictoire et hétérogène de conditions et intérêts des collectifs qui se retrouvent face à la terrifiante théophanie de Gaïa.

En suivant l'argument de « théologie politique » que Latour développe dans ces conférences Gifford qui sont une sorte de postface à l'*Enquête*..., commençons par une relecture du pôle « monde » de notre macro-schéma mythique. L'auteur nous exhorte à témoigner de la transition historique en cours entre deux images du monde (et à lutter pour qu'elle se complète) : d'une part la Terre moderne de la science galiléenne, une sphère céleste parmi d'autres, vaguant dans un univers isotropique et infini, en conformité avec les lois éternelles de la mathématique ; et d'autre part, la Gaïa de Lovelock et Margulis, région locale exceptionnelle dans l'univers, un *apax* cosmique créé par l'activité géomorphique de la vie — dont la contribution physico-chimique à la constitution d'un système loin de l'équilibre a été et continue d'être déterminante pour la préservation de la vie elle-même. L'impact macrophysique

des humains sur laquelle Chakrabarty insiste avec raison est donc juste un exemple, particulièrement désastreux il est vrai, de cette inséparabilité ontologique entre forme et fond, le « vivant » et son « environnement ». Ce que Isabelle Stengers a si bien appelé « intrusion de Gaïa » constitue un événement décisif dans cet *apax* qu'est la Gaïa de Lovelock, l'avènement d'une situation *historique* dans laquelle la possibilité, pour nous, de vivre sans prendre en considération le sens de cette inséparabilité, a été définitivement écartée.

La Terre-Gaïa se sépare ainsi de la Terre-Corps céleste, le sublunaire se distingue à nouveau du supralunaire, l'idée de « monde » retrouve un sens radicalement clos, mais aussi immanent : terrestre, local, proche, séculaire, non unifié. L'expression « notre monde sublunaire » apparaît maintes fois dans les conférences Gifford, toujours dans des contextes où Latour opère une distinction entre la situation de légalité universelle (*quid juris* ?) de la Nature, telle qu'elle est affirmée par la théorie de la relativité ou par la mécanique quantique — légalité que l'auteur ne récuse pas en tant que telle, mais seulement en tant qu'émanation mystique d'un modèle décharné d'une Science considérée comme arbitre suprême, comme *ersatz* de la Divinité que cette Nature elle-même est venue, supposément, détrôner — et la situation d'imbrication empirique, essentiellement pratique (*quid facti* ?) entre l'humanité et *cette* Terre, situation que nous pourrions appeler, sans intention péjorative pour une fois, l'*exceptionnalisme terrien*. Et en ce sens, le choix de Paul J. Ennis dont nous parlions plus haut, d'opposer le cosmocentrisme des réalistes spéculatifs (ces grands « déterritorialisateurs » fermement reterritorialisés sur la *Big Science* — le savoir physico-mathématique et le dispositif techno-économique de l'accès au lointain) au géocentrisme de la « philosophie continentale », représenté dans le cas de Latour par la passion pour les « *small sciences* », les sciences terriennes, dans le double sens de sciences « terre-à-terre », savoirs du prochain (le sol, le climat, l'écologie, la ville), et de sciences *séculières*, savoirs qui engagent la nature comme corrélat interne, multiple, animé, sujet à controverses et perpétuellement *in fieri* de l'activité concrète des scientifiques — ce choix ou cette décision gagne ici tout son sens politique. Un sens qu'Isabelle Stengers, d'ailleurs, saura rendre encore plus radicalement explicite que Latour,

avec sa notion de « *slow science* », car la seule chose qu'il faut accélérer, en vue de la proximité croissante de la « barbarie qui vient », c'est précisément le processus même de *ralentissement* des sciences et de la civilisation qui les asservit[177].

Mais la Terre-Gaïa de Latour, quoique essentiellement *animée* – comme dans un conte de fées où tout peut sortir du décor pour passer subitement à l'avant-scène –, n'est pas une entité *super*-animée à la façon d'un mystérieux Grand Personnage tout-puissant, quelque chose comme un super-organisme pourvu d'une forme mystérieuse d'intentionnalité qui serait la résultante équilibrée de toutes les forces qui agissent en son sein, ce qui supposerait qu'il y ait un Ingénieur ou un Gouverneur aux commandes, qui ne ferait que distribuer les rôles et les fonctions aux « parties » préalablement existantes, les coordonnant au moyen de boucles de rétroaction[178]. Dans la relecture de Lovelock par Latour, Gaïa est un gigantesque accord discordant, variable et contingent (une pagaille, un désordre, « *a mess*[179] ») des intentionnalités multiples et distribuées sur tous les agents. Chaque organisme manipule ses voisins « pour rendre sa propre survie un peu moins improbable[180] », ce qui dissout l'opposition entre intérieur et extérieur, organisme et environnement, puisque l'environnement de chaque organisme, et donc de tous les organismes, sont les autres organismes, leurs intentionnalités entrecroisées formant des « vagues d'action » qui se superposent en des cycles perpétuels de flux et de reflux, d'expansion et de contraction. Si Gaïa aussi est un monde *vivant* et *pluriel*, comme nous le disions plus haut à propos du monde édénique de la *wilderness*, il ne s'agit cependant pas d'un monde *harmonieux* ou *équilibré*, et bien moins encore dépendant, afin de perdurer, de l'exclusion de l'humanité, comme si cette dernière était un envahisseur extraterrestre arrivé pour abîmer une idylle pastorale. Le monde

177. Isabelle Stengers, *Au Temps des Catastrophes…*, *op. cit.*, ainsi que *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, Paris, La Découverte, 2013.
178. Pour cette même raison, Gaïa ne peut pas non plus être *re-engineered*, ce qui suggère que l'auteur n'a pas grand espoir quant aux projets de « géo-ingénierie du climat ». Voir Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence…*, *op. cit.*, p. 66.
179. Bruno Latour, *ibid.*, p. 68.
180. Bruno Latour, *ibid.*, p. 67.

édénique est un monde sans histoire (celle-ci ne commence, justement, qu'avec l'expulsion du Paradis), alors que Gaïa est avant tout faite d'histoire, elle est *de l'histoire* matérialisée, une séquence contingente et désordonnée d'événements plutôt que le déroulement d'une causalité « supralunaire » obéissant à des lois intemporelles. Selon la conception de Latour, donc, c'est moins l'histoire humaine qui vient se fondre de façon inattendue avec la géohistoire, que la Terre-Gaïa qui devient historicisée, narrativisée[181] comme l'histoire humaine — en partageant avec celle-ci, et cette réserve est essentielle, l'absence de toute intervention d'une Providence.

Reste à savoir qui est le *demos* de Gaïa, le peuple qui se sent réuni et convoqué par cette entité, et qui est son ennemi. Il faut commencer par rejeter n'importe quel candidat unique prétendant à la (in)dignité d'être éponyme de l'Anthropocène. La notion wilsonienne d'espèce est écartée moins par son évanescence phénoménologique, à la Chakrabarty, que parce qu'elle est tributaire de la Nature apolitique et anhistorique de la Modernité, tout comme du pouvoir arbitral de la Science. Mais les masses révolutionnaires de la gauche classique, cette autre incarnation récurrente de l'universel moderne, ne feraient pas non plus l'affaire, puisque leur victoire continue de dépendre — si l'on en croit les plus récents coryphées de la philosophie de la praxis —, d'une généralisation et d'une intensification du front de la modernisation, autant sur le plan pratique (destruction environnementale) que théorique (culte de la Nature et de la Raison). Ce que l'Anthropocène met en échec, justement, c'est la notion même d'*anthropos*, d'un sujet universel (espèce, classe ou multitude) capable d'agir comme un seul peuple. La situation proprement *ethnopolitique* de l'« humain » comme multiplicité intensive et extensive de *peuples* doit être reconnue comme étant impliquée directement dans la crise de l'Anthropocène. S'il n'existe pas un intérêt universel humain *positif*, c'est parce qu'il existe une diversité d'alignements politiques des divers peuples ou « cultures » mondiales avec bien d'autres actants et peuples *non humains* (formant ce que Latour appelle des « collectifs ») *contre* les porte-paroles auto-proclamés de l'Humain universel. Le multivers, l'état anté-nomique ou pré-cosmique,

181. Gaïa est l'agent d'une *geostory* plutôt que le patient d'une *geohistory*.

reste non unifié, autant du côté de l'humanité que de celui du monde. Toute unification est (sur un mode que nous pourrions dire multiplement hypothétique) au futur, et dépendra de la capacité de négociation une fois déclarée la guerre – la « guerre des mondes » comme l'a appelée Latour dans un autre texte[182].

La guerre de Gaïa est une guerre de mondes, et non pas un conflit sur l'état présent et futur du monde, car nous ne sommes pas en train de discuter s'il y a ou pas réchauffement climatique, ou une catastrophe environnementale en cours, étant donné qu'il s'agit là d'un des phénomènes les mieux documentés (« référencés » dans le sens de Latour[183]) de l'histoire des sciences. Il ne s'agit pas d'un *matter of fact*, puisqu'il n'y a pas de controverse significative chez les scientifiques au sujet de l'origine anthropique de la catastrophe climatique. Ce qui n'empêche pas que des parcelles de l'opinion publique, y compris de l'académie – pour ne pas parler des gouvernements, des grandes corporations et de leurs « marchands de doute[184] » – remettent en cause un tel consensus, et insistent sur une politique du *business as usual*, ou sur l'optimisme vert-capitaliste au sujet de « la crise comme opportunité[185] ». Cela a lieu car la théorie rationaliste de l'action (établir les faits → discuter les mesures à prendre → passer à l'action) ne fonctionne pas dans ce cas-ci, comme elle n'a pas fonctionné dans le cas de la crise nucléaire de la guerre froide où les *matters*

182. Voir Bruno Latour, *War of the Worlds: What about Peace?*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2002. Dans les conférences Gifford, à la différence du scénario envisagé dans ce texte de 2002, Latour redéfinit les deux côtés ennemis comme étant ceux des « Humains » (les Modernes qui croient pouvoir continuer à vivre dans la Nature unifiée et indifférente de l'Holocène) et celui des « Terriens » (le peuple de Gaïa), même si par moments il se réfère à la guerre des Humains *contre* Gaïa, cette dernière apparaissant alors comme l'ennemi des Humains. Voir Bruno Latour, « Facing Gaia: Six lectures on the Political Theology of Nature », *art. cit.*, p. 121-122.
183. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence…*, *op. cit.*, chapitre 3.
184. Naomi Oreskes et Erik M. Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, New York, Bloomsbury Press, 2010.
185. Même ceux qui acceptent le consensus, dit Bruno Latour, trop souvent ne se sentent pas capables de faire quoi que ce soit de concret et d'immédiat pour que nous puissions échapper à la catastrophe. Nous sommes des négationnistes pratiques dans notre quiétisme commode et fataliste, constate l'auteur consterné, en parlant pour beaucoup – encore que, notons-le, pas pour tous.

of fact et les *matters of concern* se montraient indissolublement imbriqués. Dans la controverse environnementale, la dispute porte sur des positions dans lesquelles les acteurs sont *politiquement* impliqués, dans lesquelles certains ont tout à perdre et d'autres beaucoup à gagner, et où donc la distinction entre « fait » et « valeur » n'a justement aucune valeur. Il s'agit d'une situation de *guerre civile*, et non pas d'une opération de *police* exécutée à partir d'un lieu d'autorité légitime (ramener des délinquants à la raison, en appliquant la loi). Il s'agit, en somme, de décider dans quel monde nous *voulons* vivre :

> Les énoncés sur les conflits écologiques seront-ils plutôt du genre « le point d'ébullition de l'eau » ou plutôt du genre « la menace de la guerre froide » ? En d'autres termes, avons-nous à faire ici à un monde de faits [*matters of fact*] lointains ou à un monde de préoccupations [*matters of concern*] hautement sensibles ? Voilà encore une nouvelle frontière, car ceux qui se trouvent de part et d'autre de celle-ci n'habitent littéralement pas le même monde. Pour le dire plus directement : certains d'entre nous se préparent à vivre comme des Terriens dans l'Anthropocène ; d'autres ont décidé de rester Humains dans l'Holocène[186].

Mais si les Terriens de l'Anthropocène ne se confondent pas avec toute l'espèce humaine, cela signifierait-il que le peuple de Gaïa est une partie de cette espèce, et exclusivement de cette espèce ? Les Terriens sont le parti pour lequel Latour semble pencher[187], celui qu'il cherche à susciter dans ses conférences de

186. Bruno Latour, « War and Peace in an Age of Ecological Conflicts », *art. cit.*, p. 11. Cela ne veut pas dire que s'informer correctement sur la connaissance que les sciences produisent sur le réchauffement global ne soit pas un facteur de poids capable de faire migrer de nombreux « Humains » vers le côté Terrien – comme, d'ailleurs, tout mène à croire que cela soit en train de se passer.

187. Le passage ci-dessus, sauf erreur de notre part, exprime le moment le plus politiquement radical de la prose de Bruno Latour, qui reste toujours quelque peu ambivalent quant à sa position dans cette guerre entre les deux mondes. Même si, à plusieurs reprises, il s'est présenté comme diplomate des Modernes, il n'est pas difficile de percevoir que notre auteur tend de plus en plus vers le côté opposé, semblant vouloir agir, comme dit Alyne Costa « comme un Terrien infiltré chez les Humains », ayant pour mission de les convertir et finalement de les aider à se joindre au peuple de Gaïa. Voir Alyne Costa, *Guerra e Paz no Antropoceno: Uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour*, Mémoire de maîtrise, Département de Philosophie, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2014.

théologie politique. Liés ontologiquement et politiquement à la cause de la Terre, les Terriens prennent aujourd'hui le chemin de la guerre (mais, espère Latour, en reprenant étrangement Carl Schmitt, « ils peuvent devenir un jour les artisans de la paix ») contre les Humains ambigus et perfides, que sont, bien entendu, les Modernes – cette race (originellement nord-occidentale, mais chaque fois moins européenne et plus chinoise, indienne, brésilienne) qui a renié la Terre à deux reprises –, en s'affirmant technologiquement libérés des épreuves et souffrances imposées par la nature, et en se définissant comme la seule civilisation qui a échappé au monde fermé (mais dangereux et imprévisible) des animismes archaïques et qui a su s'ouvrir à l'univers infini (mais saturé d'une imperturbable nécessité) de la nature inanimée.

Mais l'auteur de *Nous n'avons jamais été modernes* semble ne pas très bien savoir que penser de ses Terriens. Parfois ils sont présentés comme un réseau émergent de scientifiques latouriens indépendants (par opposition aux scientifiques modernistes et leurs patrons corporatifs), pratiquants d'une science « pleinement incarnée », dynamique, politisée et orientée vers notre monde sublunaire ; ils représentent la « petite, minuscule source d'espoir » que l'auteur n'est pas très sûr que l'on doive encore maintenir (voir : « c'est mon devoir d'être optimiste »). D'autres fois, les Terriens apparaissent comme le nom d'une *cause commune*, qui concerne tous les collectifs de la planète, mais qui ne peut se consolider que si les futurs ex-Modernes font le vœu d'humilité si attendu et s'ils ouvrent l'espace d'interlocution cosmopolitique :

> Si le multivers est réintroduit et si les sciences naturelles sont resituées en son sein, sera-t-il enfin possible de permettre que les autres collectifs cessent d'être des « cultures » et aient pleinement accès à la réalité, en les laissant composer leurs cosmos, mais en utilisant d'autres clés, d'autres modes d'extension que le seul admis par la production de connaissance [scientifique][188] ? Une telle réinterprétation est particulièrement pertinente par les temps qui courent, car, si la Nature n'est pas universelle, les *climats* ont toujours été importants pour tous les peuples. La

188. Les termes « clé » et « mode d'extension » renvoient au vocabulaire de l'*Enquête sur les modes d'existence*.

> réintroduction du climat comme nouvelle préocupation cosmopolitique commune donne une toute autre urgence à cette communalité [*communality*] entre collectifs[189].

De la sorte, le coup de dés du « monde commun » jamais n'abolira le multivers. Il s'agit moins d'une question d'universalité théorique que d'intérêt pratique, une question de subsistance. Le climat, chose variable et inconstante par excellence, devient l'élément de synchronisation historico-politique de l'intérêt de tous les peuples du monde. Le temps qu'il fait devient *ce qui compte (*dans) le temps qui passe. En ce sens, le « monde commun » latourien est l'opposé absolu du « monde sans nous » dans le sens de l'univers sans personne, le cosmos unifié par l'absence d'expérience, par l'irréalité de tout ce qui n'est pas figure et mouvement.

Mais, comme nous l'avons dit, notre auteur hésite à l'heure d'identifier ses Terriens. Dans les conférences Gifford, Latour traduit « Terriens » par « *Earthlings* » — ou, plus fréquemment, par « *Earthbound people* », en jouant sur les multiples connotations de ce mot composé : le peuple qui *se dirige vers* la terre, qui *est attaché à* la Terre, qui se trouve *ensorcelé* par la Terre. Dans la cinquième conférence, il compare ce « peuple-attaché-à-la-Terre » au couple d'humains du *Cheval de Turin* de Béla Tarr[190], condamné à survivre — il faudrait pouvoir dire « sousvivre » — sur une terre qui perd peu à peu sa condition de monde. Ce rapprochement, avouons-le, nous semble terriblement énigmatique. Il ne semblerait pas trop tiré par les cheveux, bien entendu, d'interpréter la monotonie mortelle qui écrase les protagonistes du film comme une allégorie éloquente de la condition de si nombreux peuples indigènes de la planète, après le passage du front de modernisation dans leur vie[191]. Mais ce mot de « Terriens » nous semble devoir être un signe et un

189. Bruno Latour, « Facing Gaia: Six lectures on the Political Theology of Nature », *art. cit.*, p. 50.
190. Le cheval du titre, personnage crucial, disparaît comme Terrien dans l'analyse de Bruno Latour, comme le note Juliana Fausto : « Terranos e poetas: o "povo de Gaia" como "povo que falta" », *Landa*, n°1, 2013, p. 165-181.
191. Voir Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 89, sur l'ennui que l'on perçoit « dans les écoles des missions, dans les camps de réfugiés et, parfois, dans les villages "acculturés" ».

véhicule de joie plutôt que de mélancolie. Et dans ce cas, nous ne devons pas oublier de mentionner qu'un rayon d'allégresse, solitaire et incongru, traverse le film pendant quelques minutes, sous la figure d'un chariot de tsiganes passant bruyamment dans la propriété, demandant de l'eau, et poursuivant ensuite leur chemin, laissant à la protagoniste (qui, invitée à les accompagner, s'y refuse) un mystérieux livre qui parle de la fermeture et de la démolition des églises. Ce sont peut-être eux la véritable image anticipatrice de l'avant-garde des Terriens, ceux qui seront capables de mener la guerre contre les Humains jusqu'à ses moments décisifs. Car il est difficile de concevoir le peuple de Gaïa comme une *majorité* ou comme l'universalisation d'une bonne conscience « européenne »; les Terriens ne peuvent pas ne pas être un peuple « irrémédiablement mineur » (aussi nombreux qu'ils deviennent), un peuple qui jamais ne confondrait le territoire avec la Terre[192]. Ils ressemblent ainsi, peut-être, moins au « public fantôme » des démocraties occidentales[193], qu'à ce *peuple qui manque* dont parlent Deleuze et Guattari, le peuple mineur de Kafka et Melville, la race inférieure de Rimbaud, l'Indien que le philosophe devient (« peut-être "pour que" l'Indien qui est Indien devienne lui-même autre chose et s'arrache à son agonie »), l'animal face auquel il pense — le peuple, enfin, à venir, capable de faire preuve d'une « résistance au présent » et de créer ainsi « une nouvelle terre[194] ».

La fin du monde comme événement fractal. Plus avant dans son exposé, Latour se demande s'il ne serait pas possible d'accepter la candidature « de ces peuples qui prétendent être rassemblés sous l'égide, par exemple, de Pachamama, la déesse de la Terre[195] ». Il fait ici référence aux peuples amérindiens

192. « Le territoire est allemand, mais la Terre est grecque », voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 418.
193. Bruno Latour, « Le fantôme de l'esprit public. Des illusions de la démocratie aux réalités de ses apparitions », introduction à Walter Lippmann, *Le Public fantôme*, Paris, Demopolis, 2008, p. 3-49.
194. Voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 104-105. Le rapprochement des terriens avec le « peuple qui manque » nous a été suggéré par Juliana Fausto dans son article : « Terranos e poetas: o "povo de Gaia" como "povo que falta" », *art. cit.*, p. 165-181.
195. Bruno Latour, « Facing Gaia: Six lectures on the Political Theology of Nature », *art. cit.*

et à leurs congénères non modernes, qui adaptent de plus en plus la rhétorique environnementale occidentale à leurs cosmologies, vocabulaires conceptuels et projets existentiels, retraduisant ces derniers dans un langage modernisé à l'intention « politique » inéquivoque et qui commence à être entendu par les citoyens des sociétés privilégiées de l'hémisphère nord, du moins par ceux qui se sont déjà rendu compte que, cette fois, les choses vont mal tourner pour tout le monde, partout. Seulement l'auteur ne croit pas que ces « gens de Pachamama » soient à la hauteur du défi :

> Si au moins nous pouvions être sûrs que ce qui passe, chez ces peuples pour du respect pour la Terre ne dépende pas seulement de leur petit effectif démographique ni du caractère relativement rudimentaire [*the relative weakness*] de leur technologie. Aucun de ces peuples dits « traditionnels » dont nous admirons si fréquemment le savoir, n'est préparé à amplifier [*scale up*] son mode de vie de façon à l'adapter aux dimensions des gigantesques métropoles techniques où s'entasse aujourd'hui plus de la moitié de la race humaine[196].

Il nous semble que Latour ne considère pas à sa juste valeur la possibilité selon laquelle les populations généralement petites et la technologie « relativement rudimentaire » des peuples indigènes et de tant d'autres minorités sociopolitiques de la Terre, puissent se transformer en un atout crucial dans un futur post-catastrophique, ou, si l'on préfère, dans un monde humain *diminué* pour de bon. L'auteur ne semble pas prêt, lui, à accepter la situation hautement probable que ce soit nous, les peuples du Centre, avec nos sociétés industrialisées, OGMisées, pharmacologiquement stabilisées, dépendantes d'une consommation (ou plutôt d'un gaspillage) d'énergie prodigieuse, que ce soit nous, en somme, qui devrons forcément réduire [*scale down*] nos précieux modes de vie.

L'opposition entre Modernes et non-Modernes, développée dans le livre séminal de 1991[197], s'appuyait largement sur une « différence d'échelle », c'est-à-dire sur la différence de lon-

196. Bruno Latour, « Facing Gaia: Six lectures on the Political Theology of Nature », *art. cit.*, p. 128.
197. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, op. cit.*

gueur des réseaux socio-techniques entre ces deux régimes du collectif. Dans sa proposition d'une nouvelle Constitution, Latour préconisait déjà la préservation des « réseaux longs » des collectifs modernes, argumentant qu'ils sont une avancée historique indéniable. Seulement, comme nous venons de le voir, la définition même d'Anthropocène consiste dans le phénomène de l'effondrement des différences entres les magnitudes scalaires. Lorsque l'espèce-agent biologique devient l'espèce-force géophysique (par la médiation de l'espèce-ingénieure technologique de la Nature), quand l'économie politique rencontre l'entropie cosmique, ce sont les idées mêmes d'échelle et de dimension qui semblent hors d'échelle. Que savons-nous des amplifications et des réductions d'échelle que nous aurons à subir au cours de ce siècle ? Latour lui-même ne déclarait-il pas dans ses mêmes conférences que « rien n'est plus à la bonne échelle » ?

Quant au faible effectif de la population des peuples « dits traditionnels », eh bien, il existe environ 370 millions de personnes indigènes éparpillées dans 70 pays du monde, selon une estimation récente de l'ONU[198]. Il est vrai que ce chiffre est loin d'approcher les 3,5 milliards de personnes (= la moitié de la race humaine) qui se trouvent entassées dans nos « métropoles techniques » — et dont environ 1 milliard, par ailleurs, vit dans des bidonvilles pas particulièrement techniques[199] — mais il est plus important que celui de la population des États-Unis (314 millions). Mais surtout, si nous considérons que la température globale moyenne peut atteindre 4 degrés de plus dès 2060 ou 2070[200], qui sait quelles transitions démographiques attendent l'humanité d'ici la fin du siècle, ou même bien avant cela ? Sans oublier, bien sûr, l'argument bien connu selon lequel, si l'ensemble des 7 milliards d'êtres humains qui peuplent la planète adoptaient l'*American way of life* — l'étrange version nord-américaine du « *vivir bien* » — nous aurions besoin d'au

198. Voir l'United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues : « Who are indigenous peoples? » www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/5session_factsheet1.pdf
199. Voir Mike Davis, *Le pire des mondes possibles. De l'explosion urbaine au bidonville global*, Paris, La Découverte, 2007.
200. Richard A. Betts, Matthew Collins, Deborah L. Hemming, Chris D. Jones, Jason A. Lowe et Michael G. Sanderson, « When Could Global Warming Reach 4°C? », *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, n° 1934, 2011, p. 67-84.

moins cinq Terres ; ce qui veut dire que le pays au nord du Mexique doit au moins quatre mondes au reste du monde, suggérant ainsi une transformation inédite du thème mythique de « l'humanité sans monde ». Hormis le fait qu'il y a trop de gens sur Terre (ça, c'est sûr), il y a surtout trop peu de gens ayant trop de mondes et trop de gens en ayant trop peu.

« *Plus intra* » proclame Latour[201] contre ce danger, corrigeant et actualisant le vieux *plus ultra* du temps des grandes navigations : il est impératif de reconnaître l'existence de limites (« les Terriens doivent explorer la question de leurs limites »), se faire à l'idée selon laquelle toute action, ici, dans notre monde sublunaire, a un coût, c'est-à-dire, des conséquences qui rétroagissent inévitablement sur les agents. La maxime de Latour nous semble, évidemment, plus que sensée (Tarde, comme nous l'avons vu, avait déjà proposé dans son *Fragment d'histoire future* une version vraiment radicale du « *plus intra* »). Nous la comprenons, cependant, comme une exhortation à nous préparer à une *intensification non matérielle* de notre « mode de vie[202] », c'est-à-dire, à sa transformation totale selon des voies qui passent complètement au large de n'importe quel type de fantaisie prométhéenne ou de maîtrise sur le monde considéré comme l'Autre de l'humanité : il est grand temps de transformer l'*enkrateia*, la maîtrise de soi-même, en un projet collectif de re-civilisation (« civiliser les pratiques modernes[203] »).

Nous estimons qu'il est nécessaire – tout comme Latour a dénoncé l'amalgame fatidique entre la Science et les sciences – de faire de même en ce qui concerne la relation entre la Technique et les techniques, en rejetant une interprétation unidirectionnelle et moderniste de la Technique qui la prenne pour une essence onto-anthropologique s'épanouissant de façon triomphale dans l'Histoire (les technophiles du genre Breakthough Institute sont aussi essentialistes que leurs ennemis rétro-heideggeriens). Car il y a des techniques terriennes

201. Bruno Latour, « Facing Gaia: Six lectures on the Political Theology of Nature », *art. cit*, p. 129-130.
202. Projet que l'un des auteurs du présent essai a appelé ailleurs la « suffisance intensive ». Voir Eduardo Viveiros de Castro, « Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva », *Sopro*, n° 51, 2012, p. 1-11.
203. Isabelle Stengers, *Une autre science est possible !...*, *op. cit.*, p. 113.

comme il y en a d'humaines, distinction qui ne se réduit pas à la simple question de la longueur de leurs réseaux. La guerre entre les Terriens et les Humains va se jouer essentiellement sur ce plan, surtout lorsque nous incluons, dans la catégorie élargie et pluralisée des techniques, toute une gamme de « détours » socio-techniques et d'inventions institutionnelles très anciennes ou au contraire très récentes : l'organisation horizontale et la tactique défensive « Black Bloc » des mouvements de protestation altermondialistes, les systèmes de parenté et cartes totémiques australiennes, les formes de mobilisation et de communication créées par Internet, les réseaux d'échange de semences traditionnelles dans l'Inde ou dans le Brésil, les systèmes de crédit informel du type *hawala*. Toute innovation technique cruciale pour la « résilience » de l'espèce n'a pas forcément besoin de passer par les canaux corporatifs de la *Big Science* ou par les très longs réseaux d'humains et de non humains mobilisés par la mise en place de « technologies de pointe ». Latour, du reste, le reconnaît parfaitement bien :

> *Si le verbe écologiser doit devenir une alternative à moderniser, on aura besoin d'établir avec les êtres techniques bien d'autres transactions.* [...] Les Aborigènes australiens dont la boîte à outils ne comprenait que quelques pauvres artefacts — de pierre, de corne ou de peau — ont su, néanmoins, établir avec les êtres techniques des relations d'une complexité qui continue de stupéfier les archéologues : les différentiels de résistance qu'ils agençaient, c'est plutôt dans l'étoffe des mythes et la subtile texture des liens de parenté et des paysages qu'ils allaient la chercher. Que leur matérialité soit faible aux yeux des colonisateurs ne dit rien sur l'inventivité, la résistance et la durabilité de ces agencements. *Pour conserver des chances de négociation sur les successeurs des dispositifs actuels de production, il est capital de restituer aux êtres de la technique une capacité de combinaison qui les libère tout à fait de la lourde ustensilité. Liberté de manœuvre indispensable pour inventer les dispositifs à mettre en place quand il faudra démanteler l'impossible front de modernisation*[204].

204. Voir Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence…*, *op. cit.*, p. 234, nous soulignons. Dans la version électronique de l'*Enquête*, l'auteur ajoute une note sur cette relation inattendue entre la technologie « néolithique » des Aborigènes et le démantèlement imminent du front de modernisation (ou ce que nous appellons l'intensification *non matérielle* de notre mode de vie). Elle explicite

Aux techniques terriennes, enfin, il faut ajouter l'immense répertoire de « détours » techniques[205] mobilisés par l'évolution darwinienne des organismes. N'en déplaise à Latour[206], les techniques ne précèdent pas historiquement et ontologiquement l'humain *uniquement* parce qu'elles l'ont fait (et fait comme *Homo faber*). Le détour technique est anthropogénétique *parce qu'*il est inhérent au vivant. En employant le langage de *l'Enquête sur les modes d'existence*, le croisement REP-TEC[207] est pratiqué depuis des millions d'années par les êtres vivants (c'est même peut être ce qui permet de différencier, à l'intérieur du mode universel [REP], les trajectoires des existants animés de celles des inanimés). Réciproquement, nous savons que plusieurs « choix techniques » humains ont provoqué ou pourront provoquer l'extinction ([REP]) de l'espèce sans aucune possibilité de « s'y reprendre à plusieurs fois » (telle « reprise » est définitionnelle de [TEC], selon Latour). La technologie nucléaire militaire en est l'exemple le plus évident, mais pas du tout le seul (songeons aux OGM). Qu'est-ce que la crise environnementale que nous vivons et la menace qu'elle représente pour tous les humains sinon la conséquence d'innombrables « choix techniques » ? Et combien d'entre eux permettent ou permettront une « reprise » ou une autre « chance »[208] ?

le sens de son « *plus intra !* » en tant qu'affirmation d'une position non accélérationniste, non techno-triomphaliste en ce qui concerne le nouveau *nomos* de la Terre : « L'anthropologie des techniques, l'ethno-technologie, l'ethnoarchéologie, chacune à leur manière ont multiplié les *descriptions alternatives qui permettent d'arracher la technique à l'étroit répertoire ethnocentrique de la production, du travail, de la "base matérielle"*, sans rien perdre pour autant de l'objectivité si particulière permise par la rencontre avec les êtres de TEC. », nous soulignons.

205. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence…, op. cit.*

206. Bruno Latour, *ibid.*, chapitre 8.

207. « REProduction » et « TEChnique », deux des « modes d'existence » proposés par Bruno Latour dans l'*Enquête sur les modes d'existence…, op. cit.*

208. La distinction REP-TEC de l'*Enquête* nous semble, en somme, marquée par un certain anthropocentrisme des Modernes, comme, du reste — et pour cause ! —, toute l'ontologie des Modernes décrite dans le livre, même dans sa version pluralisée et reconstruite par Latour. En contemplant le tableau des quinze modes d'existence, nous ne pouvons pas nous empêcher de constater que — pour paraphraser un philosophe connu — les animaux et autres êtres vivants sont « pauvres en modes d'existence », alors que les humains apparaissent comme des « configurateurs de modes d'existence ».

Une fois qu'on accepte cette définition élargie de la « technique » ou de la « technologie », il est possible de voir plus clairement que la division entre Humains et Terriens n'est pas seulement intérieure à notre espèce. La guerre de Gaïa oppose deux camps peuplés d'humains et de non humains — bêtes, plantes, machines, fleuves, glaciers, océans, éléments chimiques, enfin, toute la gamme d'existants qui se trouvent impliqués dans l'avènement de l'Anthropocène, et dont la persistance (avec leurs « trajectoires », « hiatus », « passes » et « conditions de félicité »[209] spécifiques) se pose, virtuellement ou actuellement, comme « négatrice » du camp opposé, ou « niée » par lui (dans la situation schmittienne de *l'ennemi politique*, donc). Les virus létaux qui se propagent avec le tourisme intercontinental tout aussi dévastateur, les bactéries définitivement résistantes aux antibiotiques[210], les armes atomiques attendant silencieusement leur heure dans les silos souterrains et dans les sous-marins en déplacement perpétuel, l'innombrable faune symbiotique qui a co-évolué avec l'appareil digestif humain, l'affreuse légion d'animaux confinés et torturés (« maltraités ») dans des camps d'extermination pour l'extraction de protéines, les puissantes fabriques de méthane installées dans les estomacs de milliards de ruminants en « élevage », les inondations et les sécheresses dévastatrices provoquées par le réchauffement climatique, la Mer d'Aral qui n'est plus, les dizaines de milliers d'espèces qui disparaissent par an (à un taux au moins 1000 fois plus rapide que le taux moyen de disparition à l'échelle évolutionnaire), le déboisement accéléré en Amazonie et en Indonésie, la saturation des sols agricoles par les pesticides de Bayer (le très honorable successeur de IG Farben, dont il n'est pas nécessaire de rappeler l'histoire ici), le brave *Amaranthus palmeri* résistant au phyto-poison *RoundUp* de Monsanto, les semences *Terminator* de cette même corporation maudite, les cultigènes traditionnels de maïs, de manioc, de riz, de sorgo ou de millet minutieusement préservés par les paysans des zones de résistance à l'agro-industrie, les additifs chimiques des aliments, les animaux de compagnie et les chiens

209. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence…, op. cit.*
210. Qui dit que l'histoire ne marche pas en arrière ? Voir Fergus Walsh, « Golden Age of Antibiotics Set to End », *BBC News Health*, 8 janvier 2014.

policiers, les *grizzlies* qui perdent patience avec ceux d'entre les humains qui ne savent pas respecter la différence entre les espèces, l'irremplaçable peuple des abeilles en danger de disparition à cause d'une synergie de facteurs d'origine anthropique, les drones assassins, le *permafrost* qui fond, l'Internet, la panoplie d'instruments, modèles et expériences scientifiques qui permettent d'évaluer l'évolution des limites planétaires, enfin, toute cette armée interminable d'agents, d'agences, d'acteurs, d'actants, d'actes, de phénomènes ou comme vous voulez, est automatiquement mobilisée par la guerre de Gaïa — notons que certains, peut-être plusieurs d'entre eux, peuvent changer de camp (d'effets et de fonctions) de façons des plus inattendues — s'articulant avec divers peuples, collectifs et organisations d'individus de l'espèce *Homo sapiens* qui récusent toute réduction à une commune « humanité » (définie par des intérêts « humains ») en fonction des alliances qu'ils maintiennent avec cette multitude de non humains, c'est-à-dire, des intérêts vitaux qui les lient à ces collectifs et organisations.

S'il n'est pas très difficile de répertorier les non humains qui sont engagés dans la guerre de Gaïa, nous avons déjà vu qu'il n'est pas si facile, par contre, d'identifier quels sont ceux qui peuvent être rangés, à l'intérieur de l'espèce humaine, dans le camp des Terriens et dans celui de leurs ennemis « Humains ». Nous avons vu que Latour associe de façon quelque peu générique ces derniers aux « Modernes », autrement dit tous les agents, depuis les corporations, jusqu'aux pays et aux individus, qui se trouvent engagés, d'une manière ou d'une autre (les différences entre ces « manières » sont, que l'on nous excuse la répétition, absolument essentielles) dans l'avancée implacable du front de modernisation. Mais ce n'est peut-être pas une tâche impossible, ou inutile, de désigner par leurs noms au moins quelques-uns des représentants de la ligne de front de l'armée « Humaine », ceux qui sont plus immédiatement les responsables de l'aggravation croissante de la catastrophe anthropocénique, ceux qui sont plus directement intéressés (ou devrions-nous dire désintéressés ?) par la défaite des Terriens. Après tout, pour commencer, il n'y a que 90 grandes compagnies qui sont responsables des deux tiers des émissions de gaz à effet de serre dans l'atmosphère terrestre : Chevron, Exxon, BP, Shell, Saudi Aramco, Total, GazProm, la Statoil norvégienne,

les sociétés d'État nationales d'extraction minières comme la Chine, la Russie, la Pologne[211]. Ensuite, des noms comme Monsanto, Dupont, Syngenta, Bayer, Cargill, Bunge[212], Dow, Vale, Rio Tinto, Nestlé, les entreprises des sinistres frères Koch, et bon nombre d'autres méritent d'être pointés du doigt pour leurs diverses contributions à la conversion du « mononaturalisme » cosmologique des Modernes en une méga-économie agricole de « monocultures », aux bouleversements durables des cycles géochimiques des sols et des eaux, à la pollution environnementale massive, à la dissémination d'aliments nuisibles à la santé humaine[213]. Penchons-nous encore sur la liste des 147 banques et autres corporations connectées en un super-réseau tentaculaire qui étreint la planète d'une embrassée mortelle[214]. Et n'oublions pas d'inclure les gouvernements de pays comme le Canada, l'Australie, les États-Unis, le Brésil et plusieurs autres qui stimulent des pratiques d'extraction de combustibles et de minerais à haut potentiel polluant, incitant ainsi au déboisement et entravant les négociations autour de la catastrophe climatique. La liste est longue, enfin, mais elle n'est pas infinie. Ce n'est pas contre la « civilisation », le « progrès », l'« histoire », le « destin » ou l'« humanité » que les Terriens luttent, mais bien contre les entités citées ci-dessus. Ce sont elles qui agissent *au nom* des « Humains ».

Mais revenons-en aux mystérieux Terriens. Revenons un bref instant aux cosmogonies et eschatologies amérindiennes évoquées quelques pages plus haut quand nous parlions de leur anthropomorphisme « esthétique » et de leur panpsychisme « métaphysique ». Dans un monde où « tout est déjà vivant » (voir ci-dessus), il faut rendre compte de la mort, c'est-à-dire la justifier, ne pas la prendre pour un « fait brut », comme dirait John Searle. Les mythes amérindiens voient l'origine de la culture et de la société comme intrinsèquement liée à l'origine

211. Voir Duncan Clark, « Which Fossil Fuel Companies are Most Responsible for Climate Change? — Interactive », *The Guardian*, 20 novembre 2013.
212. Voir le rapport du groupe ETC, *Who Owns Nature* : www.gmwatch.org/gm-firms/10558-the-worlds-top-ten-seed-companies-who-owns-nature
213. Voir Food Processing's Top 100 : www.foodprocessing.com/top100/top-100-2013/
214. Voir Andy Coghlan et Debora MacKenzie, « Revealed: The Capitalist Network that Runs the World », *New Scientist*, n° 24, 2011.

de la « vie brève » des humains, à la mortalité comme condition existentielle. Celle-ci est communément présentée comme le résultat non pas d'un crime ou d'un péché commis contre une divinité, mais d'une erreur, d'une étourderie, d'une inexplicable stupidité de la part de nos ancêtres. Les humains ont fait le mauvais choix au moment d'être confrontés à certaines alternatives offertes par le démiurge, et ont fini par vieillir et mourir rapidement, au lieu de vivre pour toujours comme d'autres êtres (pierres, arbres de bois dur) ou de rester perpétuellement jeunes grâce à des changements périodiques de peau, comme les reptiles et certains insectes. On ajoute à cela que, tout comme la spéciation post-mythique est issue d'un continuum intensif « humain » originaire, les distinctions inter- et intra-culturelles entre les humains actuels sont couramment expliquées comme étant le résultat de l'appauvrissement démographique (extinction suite à une catastrophe, extermination par une divinité) dont a été victime une population excessivement nombreuse et trop homogène à l'origine[215], créant ainsi des « lacunes » ou « distances » qui ont permis la diversification de l'humanité en peuples, tribus et clans catégorialement discrets.

Mais rien de tout cela n'est vu comme négatif, encore que l'on puisse déplorer le manque de bon sens de nos ancêtres. En fin de compte, si les gens ne mourraient pas, disent les Indiens, il n'y aurait pas de place pour élever et nourrir les générations futures. « Comment pourrions-nous avoir des enfants si nous devions vivre pour toujours et si le monde était saturé de gens ? Où vivraient-ils, que mangeraient-ils ? », disent fréquemment les narrateurs de ces mythes. Or, si les Amérindiens, comme tant d'autres peuples non modernes, partagent un quelconque objectif culturel fondamental, c'est celui d'avoir des enfants, de constituer des corps de parents, de s'allier par le mariage à d'autres corps de parents, de se répartir en descendants, parce que les personnes vivent *dans* d'autres personnes, *avec* d'autres personnes, *par* d'autres personnes[216]. Enfin, les Indiens préfèrent maintenir une population relativement stable au lieu d'augmenter la « productivité » et de « perfectionner »

215. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.
216. Marshall Sahlins, *What Kinship Is — And Is Not*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.

la technologie de façon à créer les conditions (l'« excédent ») pour qu'il puisse y avoir toujours plus de gens, plus de besoins et de préoccupations. Le présent ethnographique des sociétés lentes contient une image de leur avenir.

Il n'est pas possible de savoir avec une certitude absolue si ces mythes à allure quelque peu « malthusienne » précèdent l'arrivée des Européens, mais tout indique que oui. Les indigènes avaient déjà pensé la réduction ou le ralentissement de leur Anthropocène, mais en plaçant ce processus à l'origine plutôt qu'à la fin du monde. Au moment de l'invasion de l'Amérique, ils n'imaginaient probablement pas que leur monde leur serait brutalement ravi par les nouveaux venus, ces *aliens* bâtisseurs et destructeurs de mondes. Quoiqu'il en soit, ce que nous disions plus haut, à savoir, que les Indiens avaient quelque chose de plus à nous apprendre en matière d'apocalypses, de pertes de monde, de catastrophes démographiques et de fins de l'Histoire, signifie tout simplement ceci : pour les peuples indigènes des Amériques, *la fin du monde a déjà eu lieu, en 1492*. On estime que la population indigène du continent, plus importante que celle de l'Europe à la même époque, a perdu – par l'action combinée des virus (la variole fut spectaculairement létale), du fer, de la poudre et du papier (les traités, les bulles papales, les *encomiendas*, et, naturellement, la Bible) – environ 95 % de son effectif au cours du premier siècle et demi de la conquête européenne, ce qui correspondrait, selon certains démographes, à un cinquième de la population de la planète[217]. Nous pouvons dès lors nommer « Première Grande Extinction Moderne » cet événement américain qui se produisit quand le Nouveau Monde fut atteint par le Vieux Monde comme par une planète gigantesque, que nous proposons d'appeler *Marchandise*, par analogie avec la *Melancholia* de L. von Trier[218].

217. Voir Charles C. Mann, *1491: New Revelations of the Americas before Columbus*, New York, Vintage, 2005.

218. En matière de concours d'apocalypses, nous pouvons donc dire sans hésitation que le génocide américain des XVI[e] et XVII[e] siècles causé par la collision avec la planète Marchandise – *la plus grande catastrophe démographique de l'histoire jusqu'au présent* – aura toujours une place assurée en tête du palmarès, du moins en ce qui concerne l'espèce humaine, même si l'on considère les grandioses possibilités futures d'une guerre nucléaire ou du méga-réchauffement global.

Naturellement, ces fins de monde provoquées par l'avancée du front de modernisation initié précisément avec le *plus ultra* de l'expansion européenne au XVIe siècle, continuent de se produire, à diverses échelles, dans plusieurs endroits plus ou moins lointains de la planète. Il n'est pas nécessaire d'insister sur ce qui se passe aujourd'hui en Afrique, en Nouvelle Guinée ou en Amazonie, ou encore, pour rester plus au nord, dans les territoires indigènes des États-Unis ou du Canada, atteints par des projets de fracturation hydraulique pour l'exploitation des gaz de schistes. Pour illustrer ce que nous voulons montrer, le mot « fracturation » est en réalité parfaitement approprié ; car la fin du monde est un véritable *événement fractal* qui se reproduit indéfiniment à différentes échelles, allant des guerres ethnocidaires dans certaines parties de l'Afrique à l'assassinat systématique de leaders indigènes ou de militants écologistes en Amazonie, en passant par l'achat de territoires gigantesques par des puissances hyper-industrielles dans des pays pauvres, à l'appropriation violente de terres et au déboisement d'aires indigènes par des intérêts d'extraction minière et de l'agro-industrie, à l'expulsion d'une seule famille de paysans en vue d'amplifier une plantation de soja OGM… Sans parler de la « fractalisation » de la fin qui jalonne de haut en bas la Grande Chaîne de l'Être avec la disparition des innombrables *Umwelten* des vivants. Gaïa n'est « rien d'autre » que le nom de la somme *finale*, dans tous les sens de cet adjectif, de ces figures de la fin : Gaïa est, en somme, l'échelle *maximale* que nous pouvons atteindre.

Si l'Amérique indigène des XVIe et XVIIe siècles représenta, pour les Humains qui l'envahirent, un *monde sans hommes* — fut-ce parce qu'ils la dépeuplèrent objectivement, fut-ce parce que les humains qu'ils y découvrirent ne correspondaient pas pour eux parfaitement à la catégorie des « Humains » — les Indiens qui s'y trouvaient, les Terriens de plein droit de ce Nouveau Monde devinrent réciproquement, des *hommes sans monde*, naufragés, réfugiés sur les terres auxquelles ils ne pouvaient plus appartenir puisqu'elles ne leur appartenaient plus. *Nonobstant, nombre d'entre eux ont resisté et survécu*. Ils se sont mis à vivre dans un *autre monde*, le monde des autres, de leurs envahisseurs et maîtres. Certains se sont « modernisé », mais dans des sens qui ont très peu à voir avec ce que les Modernes

entendent par là ; d'autres luttent pour préserver le peu de monde qui leur reste et espèrent, en attendant, que les Blancs ne finissent par détruire leur propre monde, celui des Blancs, maintenant devenu le « monde commun » — dans un sens pas latourien du tout de l'expression — à tous les êtres vivants.

Il nous semble fort symbolique que l'une des versions récentes de la fin du monde, qui a causé une certaine fureur chez la nouvelle génération de badauds planétaires, ait été la-dite « Apocalypse Maya » qui devait arriver le 21/12/2012. Comme nous avons pu le constater, le monde n'a pas fini (ce qui par ailleurs, comme on le sait, n'était prévu, en ces termes du moins, par aucune tradition écrite ou orale des indiens mayas). Malgré cette équivoque, il ne nous semble pas hors de propos de lier le nom des Mayas à l'idée de « fin du monde ». Après tout, il ne faudrait pas prendre à la légère le fait que la seule date de calendrier d'origine soi-disant amérindienne à être incorporée à la culture pop mondiale se réfère à une apocalypse.

En réalité, l'histoire des Mayas a connu plusieurs « fins ». En premier lieu, la puissante civilisation mésoaméricaine qui nous a laissé des monuments comme Chichen Itzá, Tikal ou Copán a connu une décadence progressive au long de la période s'étendant du VIIe au Xe siècles après J.-C., probablement suite à un ensemble de conflits sociopolitiques (révoltes et guerres) et à un stress environnemental prolongé (sécheresses) qui mena finalement leur société à l'effondrement, à l'abandon de tous ces temples et pyramides majestueux ainsi que, très probablement, à celui de la culture scientifique et artistique qui florissait dans ces villes érigées au cœur de la forêt. Première fin du monde donc[219], au cours de la période précolombienne, et qui peut nous servir d'exemple et d'alerte face aux processus contemporains où l'économie et l'écologie entrent dans un collapsus conjoint. En second lieu, avec l'invasion de l'Amérique au XVIe siècle, les Mayas ont été, comme les autres peuples natifs du continent, assujettis et soumis à l'esclavage, outre le fait d'avoir été décimés (au sens littéral) par les épidémies apportées par l'envahisseur. Le génocide

219. Ou peut-être tout simplement cette chose encore plus impensable, l'écroulement d'un État, *la fin de l'État*, suivie de la reprise de l'auto-détermination des peuples qui leur étaient soumis ?

des peuples amérindiens – la fin du monde pour eux – est à l'origine du monde moderne en Europe : sans la spoliation de l'Amérique, l'Europe n'aurait jamais cessé d'être l'arrière-pays de l'Eurasie, continent qui abritait, durant le « Moyen Âge », des civilisations immensément plus riches que les européennes (Chine, Inde, Byzance, le monde arabe). Sans le pillage des Amériques, il n'y aurait pas eu de capitalisme ni de révolution industrielle, peut-être même pas d'Anthropocène. Cette deuxième fin du monde qui toucha les Mayas ainsi que les autres peuples d'Amérique, est encore plus emblématique étant donné le fait que l'acte inaugural d'accusation contre ce génocide a été rédigé de la main de l'évêque de Chiapas, Bartolomé de las Casas, grand défenseur des droits indigènes, ancien oppresseur vite repenti du traitement brutal que les très catholiques Européens infligeaient aux Indiens dans son évêché (des Mayas, précisément).

Avec tout cela, malgré le fait d'être passés par de successives fins du monde, d'avoir été réduits à une paysannerie pauvre et opprimée, d'avoir vu leur territoire redécoupé et administré par divers états nationaux (Mexique, Guatemala, Belize, Honduras, Salvador), les Mayas continuent à exister, leur population augmente, leur langue s'épanouit, leur monde résiste, diminué mais irréductible.

Or, ce sont justement les Mayas qui nous offrent aujourd'hui le plus bel exemple d'une insurrection populaire « réussie » (dans le sens de n'avoir pas été transformée en autre chose) contre le monstre bicéphale État-Marché qui opprime les minorités de la planète. La seule révolte d'un peuple indigène d'Amérique Latine qui soit parvenue à tenir bon sans dégénérer dans la fondation d'un État (même « plurinational »), et, chose importante, qui a rapidement cessé de s'appuyer sur la vieille eschatologie révolutionnaire dite « marxiste » (dans le fond, profondément chrétienne) avec laquelle l'Europe – à l'aide de ses insupportables intellectuels-clercs – continue de vouloir contrôler les luttes de libération des peuples en train de tracer leur chemin cosmopolitique propre. Nous parlons, bien sûr, du Mouvement Zapatiste, cette révolte rare qui est un modèle de « durabilité » – durabilité politique aussi et surtout. Les Mayas, qui ont vécu plusieurs fins de mondes, nous montrent aujourd'hui comment il est possible de vivre après la fin du

monde. Comment, somme toute, il est possible de défier l'État et le Marché, et de faire valoir le droit à l'autodétermination des peuples.

En vrais spécialistes de fins du monde, les Mayas *et tous les autres peuples indigènes des Amériques* ont beaucoup à nous apprendre maintenant que nous nous trouvons au seuil d'un processus de transformation de la planète en quelque chose de ressemblant à l'Amérique du XVIe siècle : un monde envahi, rasé, décimé par de barbares étrangers. Que le lecteur s'imagine en train de regarder (ou de jouer dans) un de ces films B de science-fiction, où la Terre est envahie par une race d'extra-terrestres se faisant passer pour des humains afin de dominer la planète et d'utiliser ses ressources parce que leur monde d'origine est déjà épuisé. En général, dans de tels films, les extraterrestres se nourrissent des humains eux-mêmes : de leur sang, ou de leur énergie mentale, quelque chose du genre. Maintenant, imaginez donc que cette histoire soit *déjà arrivée*. Imaginez que la race extraterrestre soit, en réalité, nous-mêmes. Nous avons été envahis par une race déguisée en humains, et nous découvrons qu'ils ont gagné : nous sommes eux. Ou alors y aurait-il deux espèces d'humains, comme le suggère Latour ? L'une *alien*, extraterrestre, et l'autre indigène ? Peut-être serait-ce toute l'espèce, dans sa totalité, qui serait partagée en deux, l'extraterrestre cohabitant avec l'indigène dans un même corps : un léger décalage de sensibilité nous a fait percevoir cette auto-colonisation. Nous serions, ainsi, tous des indigènes, c'est-à-dire des Terriens, Indiens envahis par les Européens, les « Humains » ; nous tous, y compris, bien sûr, les Européens (ils furent l'un des premiers peuples terriens à être envahis). Une parfaite reproduction en intension (*plus intra* !), une fin des partitions en extension : les envahisseurs sont les envahis, les colonisés sont les colonisateurs. Nous nous réveillons dans un cauchemar incompréhensible.

Refaire le mythe, choisir son parti

Jusqu'ici, nous avons évoqué trois noms qui nous ont guidés tout au long de notre parcours, mais il nous faut attirer l'attention sur un dernier nom tout aussi essentiel, celui d'Isabelle

Stengers. Il y a quelques années, au moins depuis son livre *Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient*[220], cette philosophe, tout comme Latour, a mis en avant la figure ambiguë et complexe de Gaïa comme la clé de compréhension de ce « temps des catastrophes » qui est le nôtre. La Gaïa de Stengers, cependant, n'est pas la même que celle de Latour. Tout d'abord, elle est le nom d'un événement, « l'intrusion » dans nos histoires d'un type de limite absolu que nous ne pourrons plus jamais ignorer : le futur cataclysmique que prépare le réchauffement climatique global. Gaïa est l'événement qui met en danger notre monde, le seul que nous ayons, donc[221]... Comme nous le verrons, c'est précisément à ce « donc » – dont les conséquences sont étroitement liées à l'extension politique que nous devons donner à ces « nous » – qu'il s'agit de s'arrêter pour réfléchir (ou de « ralentir » pour agir autrement).

Gaïa est la transcendance qui *répond*, de façon implacable, à la transcendance tout aussi indifférente, car brutalement *irresponsable*, du capitalisme. Si l'Anthropocène, dans le sens où l'entendent Chakrabarty ou Latour, est le nom d'un *effet* qui atteint tous les habitants de la planète, la Gaïa de Stengers est le nom d'une *opération*, c'est-à-dire, d'un effet que cet effet doit susciter sur ceux qui l'ont causé :

> Le désordre climatique, et l'ensemble des autres processus qui empoisonnent la vie sur cette terre, et ont pour commune origine ce qu'on a appelé développement, concernent certes tous ceux, des poissons aux hommes, qui l'habitent. Mais nommer Gaïa est une opération qui s'adresse à « nous » [les Modernes], qui cherche à susciter un « nous » en lieu et place du « on »[222].

Stengers attire ici l'attention sur le Grand Partage qui a opposé, au cours des derniers siècles, les « peuples » qui vivraient une relation onirique, fantasmatique avec la Terre, et un « nous » qui se croyait être un « on », autrement dit, le point de vue anonyme d'où l'« on » appréhendait l'essence réelle de la nature, et duquel nous, les Modernes, étions les gardiens bienveillants. « Gaïa » concerne, avant toute chose « nous », c'est-à-dire ceux

220. Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes...*, *op. cit.*
221. Isabelle Stengers, *Une autre science est possible !...*, *op. cit.*, p. 135.
222. Isabelle Stengers*, idid.*

qui se sont pris pour les têtes pensantes de l'humanité et qui se sont donné pour mission de moderniser tous les autres peuples du monde, et bien entendu, d'en tirer de jolis profits. Dans les termes de Latour, Stengers semble dire : il est temps de faire en sorte que les Humains reconnaissent qu'ils ne sont pas responsables *des* Terriens, mais bien qu'ils sont responsables *devant* eux. Il n'y a pas de négociation possible sans admettre cela, il n'y aura pas d'entente avec Gaïa si nous ne nous convainquons pas d'abord qu'il n'y a pas de composition possible avec la logique absolument « non civilisable » du capitalisme.

Peut-être plus important encore que cette première différence de Stengers par rapport à la Gaïa latourienne, c'est ce qui est suggéré par le sous-titre de son ouvrage de 2009 : le rappel qui nous enjoint de faire attention à Gaïa est également un appel à résister à la barbarie *qui vient*. Autant le verbe « résister » que l'emploi au présent de la relative « qui vient » peuvent être opposés à l'idée que nous nous faisons face à une guerre *qui peut nous mener à la paix*, autant Gaïa, pour Stengers, n'est *pas* pensée comme « ce qui doit unir tous les peuples de la Terre[223] », ce n'est pas un nom qui implique appartenance et union, mais bien une intrusion et un malaise. Gaïa est l'appel à *résister* à l'Anthropocène, c'est-à-dire, à apprendre à vivre *avec* lui mais surtout *contre* lui, c'est-à-dire *contre nous-mêmes*. C'est « nous » l'ennemi — nous, les Humains. Comme Latour l'avait déjà fait remarquer dans ses conférences Gifford, l'Anthropocène marque en fait la fin de l'Humain, et le début d'une obligation, celle que Stengers appelle, elle, l'obligation de « *rêver d'autres rêves*[224] » :

> Tant que nous serons hantés par le modèle idéal d'un savoir rationnel, objectif, susceptible de mettre d'accord tous les peuples de la terre, que ce soit pour le promouvoir ou pour le déconstruire, nous resterons incapables de nouer avec ces autres peuples des rapports dignes de ce nom[225].

Pour Stengers, l'usage de Gaïa est devenu important comme *antidote* au concept d'Anthropocène. Une position qui la

223. Isabelle Stengers, *ibid.*, p. 117.
224. Isabelle Stengers, *ibid.*, p. 125.
225. Isabelle Stengers, *ibid.*, p. 124.

rapproche de celles d'auteures comme Donna Haraway et Elizabeth Povinelli, pour qui le concept d'Anthropocène n'est pas simplement dénotatif d'une époque géologique (dont les auteures ne remettent pas en question la réalité menaçante), mais porte aussi un sens métaphysique anthropocentrique (Haraway) ou même biocentrique (Povinelli), dans la mesure où il attribue à *l'Homo sapiens* un pouvoir « destinal » sur l'histoire de la planète — peu importe qu'il s'agisse d'un pouvoir destructif plutôt que créateur. Ce pouvoir fait abstraction non seulement des *participations* qui lient notre espèce à des millions d'autres espèces mais aussi de tous ces réseaux qui se déploient en des lieux, des échelles et des dimensions très éloignés de notre juridiction épistémologique et de notre imagination technologique. En ce sens, la Gaïa de Stengers et les concepts de « *staying with the trouble* » ou de « *becoming with* » de Donna Haraway[226], tout comme les « géontologies » de Elizabeth Povinelli[227] peuvent être définis comme des transformations novatrices du schéma mythique du « monde sans humains » : soit dans le sens selon lequel le monde est lui-même, en tant que multivers, traversé par de multiples ontologies non humaines et impliqué dans un devenir qui exige *de nous* d'apprendre à le suivre ; soit dans le sens selon lequel les Humains doivent faire place à ceux que Latour a appelé les Terriens, c'est-à-dire, à *tous* les existants en tant que parties du monde, ces innombrables points de vue dont l'entrecroisement *constitue* le monde, et qui sont, en tant que tels (s'il est toutefois possible de les penser « en tant que tels »), des expressions monadologiques discordantes d'un « Monde » qui n'a ni antonyme ni antagoniste, car il n'est pas un Objet en attente d'un Sujet, d'un point de vue transcendant.

Le monde « sans l'Homme » de l'Anthropocène vécu sous le mode de la résistance correspondrait ainsi au monde « tout en personne » (intégralement fait de sujets) des cosmogonies amé-

226. Donna Haraway, « Cosmopolitical Critters, SF, and Multispecies Muddles », intervention au Colloque « Gestes spéculatifs », D. Debaise et I. Stengers (éds.), Centre Culturel International de Cerisy, 2013.
227. Elisabeth Povinelli, « Geontologies: Indigenous Worlds in the New Media and Late Liberalism », intervention au Colloque « Métaphysiques comparées », P. Charbonnier, G. Salmon et P. Skafish (dir.), Centre Culturel International de Cerisy, 2013.

rindiennes : la transcendance définitive de Gaïa est impossible à distinguer de l'immanence anthropogéomorphique originaire du « peuple de Pachamama[228] ». En totale divergence avec les « éliminativismes physicalistes » ou les « dualismes spiritualistes », mais aussi, avec la dialectique dite « corrélationniste », la relation entre l'humanité et le monde commence à pouvoir être pensée ici comme la relation qui lie la face unique du ruban de Möbius à elle-même, à savoir : une figure où l'inséparabilité de la pensée et de l'être, de l'animé et de l'inanimé, de la Culture et de la Nature n'est pas l'inséparabilité logique ou formelle du recto et du verso d'une même pièce, mais au contraire une consubstantialité ou une unicité complète et réelle[229]. Humanité et monde sont, littéralement, *du même côté* ; la distinction entre les deux « termes » est arbitraire et non localisable ; si l'on commence le parcours à partir de l'humanité (de la pensée, de la culture, du langage, du « dedans »), on arrive nécessairement au monde (à l'être, à la matière, à la nature, au « Grand Dehors ») *sans croiser aucune frontière*, et réciproquement. « Pluralisme = Monisme », la formule magique recherchée par Deleuze et Guattari[230] sonne aussi, lorsqu'elle est prononcée par un sorcier tardien ou un chaman amérindien, comme « Panpsychisme = Matérialisme ».

228. *Pachamama*, la « Mère du Monde-Temps », est une divinité qui ne possédait pas, du moins à son origine, d'attributs que nous considérerions typiquement « maternels », comme d'ailleurs aucune des divinités terrestres des cultures andines et mésoaméricaines. Après la Conquête, elle a été « domestiquée » et assimilée à la Vierge Marie ; avec le *New Age*, son image de « Bonne Mère Terre » s'est consolidée, non sans une certaine perplexité et/ou adhésion métaculturelle (un « pachamamisme stratégique » ?) de la part des indigènes des hautes terres du continent. Le sort de la notion dans l'imaginaire politique officiel des pays andins actuels a été l'objet de beaucoup d'intérêt de la part de la presse occidentale. Voir le livre ethnographiquement richissime mais aux intentions « démystifiantes » un peu troublantes de Jacques Galinier et Antoinette Molinié, *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire,* Paris, Odile Jacob, 2006. Malgré toutes les équivoques, cependant, l'un des avantages qu'a la Pachamama sur Gaïa c'est qu'elle, au moins, ne parle pas grec. Encore un petit effort pour faire de la place aux autres. Ce n'est certainement pas un pur hasard que tout le vocabulaire mobilisé par la crise planétaire actuelle provienne, comme d'ailleurs ces deux mots de crise et de planète, de notre ancienne langue mythique : l'Anthropocène, Gaïa, la catastrophe, le cataclysme, l'apocalypse.
229. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence…, op. cit.*, p. 131.
230. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux, op. cit.*, p. 31.

Ceux qui se trouvent de « l'autre côté », c'est-à-dire qui se veulent *en dehors* de la surface unique humanité-monde, sont ceux qui se voient imbus de la mission de couper ce ruban de Moebius avec les ciseaux modernistes de la « vocation dénaturalisante de l'humanité » — voilà les ennemis. Le problème, nous l'avons déjà vu, est que ces ennemis se trouvent, du moins en ce qui concerne les vieilles manières d'organiser le spectre politique, aussi bien à gauche qu'à droite. On voit proliférer aujourd'hui — mais, une fois encore, cela a été toujours le cas — les accusations réciproques que se lancent ceux qui se prétendent héritiers du rêve politique de la gauche, à savoir, qu'un autre monde est possible. Naturellement, nous n'allons pas, rêveurs de gauche nous aussi, nous priver du plaisir de rejoindre cette joute accusatoire... Si cet essai veut être, avant tout, une description initiale de ce que nous voyons comme le gigantesque travail de l'imagination contemporaine pour produire une mythologie appropriée à son temps, cela ne nous empêche pas — ne nous a pas empêché, c'est plus qu'évident — de prendre parti pour quelques unes de ces joutes.

Un des plus passionnants débats actuels tourne autour de la vitesse de l'histoire et de la variation de cette vitesse elle-même. Il oppose notamment le courant philosophique (métaphysique, politique, esthétique) qui propose une *économie politique de l'accélération*, aux partisans d'une *écologie politique du ralentissement*, sur lequel Isabelle Stengers insiste de plus en plus[231], et qui se déploie dans des thèmes qu'elle a en commun avec Latour, tels ceux de l'« hésitation », de l'« attention », de la « diplomatie » et de la nécessité de « faire place aux autres ».

Dans le premier *Manifeste accélérationniste* cité plus haut[232], les auteurs font une remarque qui nous semble d'une grande importance :

> « Nous croyons que la fracture la plus importante de la gauche contemporaine est celle qui s'est produite entre ceux qui s'atta-

231. Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes...*, *op. cit.*, ainsi que *Une autre science est possible!...*, *op. cit.*

232. Il existe une nouvelle version du manifeste qui reprend les mêmes points: Nick Srnicek, Alex Williams et Armen Avanessian, « #Accelerationism: Remembering the Future », *Critical Legal Thinking*, 10 février 2014.

> chent à une politique folk du localisme, de l'action directe et d'un horizontalisme intransigeant, d'un côté, et ceux qui, au contraire, articulent ce que l'on peut appeler une politique accélérationniste, compatible avec (*at ease with*) une modernité définie par l'abstraction, la complexité, la globalité et la technologie[233].

Nous pensons que ce diagnostic est, *grosso modo*, correct : c'est bien là, de fait, la fracture la plus importante « de la gauche ». En revanche, ce que nous considérons tout à fait incorrect, c'est bien entendu l'orientation prise par les auteurs et que développe le Manifeste, de considérer la première option – taxée péjorativement de « politique folk du localisme, etc. » (les hérauts des « masses » ne semblent pas beaucoup aimer le « peuple », le folk) – comme rétrograde et préservationniste, tandis que la seconde posture serait seule capable de nous mener dans un Paradis post-industriel où les fuseaux non seulement travailleront tout seuls, mais aussi, imagine-t-on, n'auront aucun impact concret (après tout, l'époque ne se définit-elle pas par l'abstraction ?) sur la planète. La Technologie pourvoira.

Comme nous l'avons déjà dit, il nous semble que c'est précisément cette « politique accélérationniste », explicitement inspirée par l'eschatologie eurocentrique du Progrès, qui se montre nostalgique d'un passé rationaliste, impérialiste et triomphaliste – « la gauche doit se reconnecter avec ses racines plantées dans les Lumières[234] » – et que sa foi dans les vertus libératrices de l'« automation » et du progrès technique en général dépend de la persistance d'un gigantesque « point » aveugle situé bien au centre de sa vision futurologique : l'intrusion de Gaïa, précisément.

Les manifestes insistent sur les vertus de l'accélération technologique sans souffler mot sur les préconditions matérielles – énergétiques, environnementales, géopolitiques, etc. – d'un tel processus qui conduirait « automatiquement », pensent les auteurs, à la réduction de la journée de travail (au Bangladesh aussi ? quand ?), à l'augmentation du temps de loisir (la société

233. Alex Williams et Nick Srnicek, « #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics », *art. cit.*
234. Nick Srnicek, Alex Williams et Armen Avanessian, « #Accelerationism: Remembering the Future », *art. cit.*

du spectacle sort du placard !)[235], à la rente universelle, etc.[236] L'*autre* accélération, à savoir celle qui a trait aux processus de dépassement des valeurs critiques des paramètres environnementaux — *quand* atteindrons-nous les +4 °C, lesquels seront *peut-être* +6 °C ou +8 °C ? *Quand* aurons-nous finis d'épuiser les stocks de poissons des océans ? *Quand* la forêt amazonienne se transformera-t-elle en une savane dangereusement inflammable ? *Quand* verrons-nous des millions de réfugiés climatiques envahir la Forteresse Europe[237] ? — celle-ci reçoit au mieux une mention d'une étonnante frivolité : « Aujourd'hui, il relève du sens commun de présumer que le changement climatique et ses effets dévasteront l'environnement[238]. »

Comme dirait Stengers, « nos rêves de libération nous opposent les uns aux autres[239] ». En effet. Il est curieux d'observer que les accélérationnistes, qui disent avoir puisé leur inspiration principale dans un passage de *l'Anti-Œdipe* sur la nécessité d'un *forcing* explosif du capitalisme allant dans la direction d'une plus grande déterritorialisation et décodification des flux, aient à la fois opté pour une conception tenacement majeure, majoritaire de la politique, de l'économie, et, *last but not least*, des destinataires virtuels de leur message de salut. Leurs discours ne mobilisent, en général, aucune catégorie

235. Sur le « mode de production cinématique », voir Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and the Society of the Spectacle*, Lebanon, Dartmouth College Press/University Press of New England, 2006.
236. « Contrairement à ceux qui, tout au long du spectre politique, se délectent de la fantaisie des solutions locales, de petite échelle, pour nos multiples crises, [nous comprenons que la situation] requiert que nous soumettions notre monde complexe, abstrait et multiscalaire à une réingénierie, sans chercher à le simplifier à travers un quelconque schéma pré-conçu. À la place de solutions politiques folk, nous devrions être en train de nous battre pour l'automation intégrale du travail, la réduction du nombre de jours ouvrables, la rente minimum universelle », voir Nick Srnicek, Alex Williams et Armen Avanessian, « #Accelerationism: Remembering the Future », *art. cit.*
237. Notez que nous ne nous demandons pas si ces choses-là vont arriver, car elles arrivent déjà. Nous nous demandons quand est-ce qu'elles deviendront assez évidentes pour que les futurs manifestes futurologiques deviennent un peu plus attentifs à leur propre présent.
238. Nick Srnicek, Alex Williams et Armen Avanessian, « #Accelerationism: Remembering the Future », *art. cit.*
239. Isabelle Stengers, *Une autre science est possible!..., op. cit.*, p. 124.

sociopolitique autre que « le capitalisme », « le travailleur », « la civilisation globale », « l'humanité », « les masses ». L'existence et la résistance d'autres collectifs hors du circuit narcissique du Nous est ignorée (ou peut-être rangée dans la catégorie du « folk »). Sans doute parce que, aux yeux des accélérationnistes, l'altérité aurait disparu de la surface de la terre, et que pour eux de tels peuples n'existent plus comme pôles d'articulation d'autres « Nous » ; ou peut-être encore parce que ce qui reste d'eux périra de toute façon dans les flammes de la conflagration rédemptrice qui « nous » précipitera vers le millénaire post-capitaliste. Avec leur politique avant-gardiste un peu *illuminati* d'« exclusion non-exclusive[240] », les auteurs des Manifestes accélerationnistes, non seulement passent sous silence tous ces nombreux collectifs-sujets qui restent *autres*, les peuples pour lesquels la subsomption réelle universelle ne s'est pas encore transformée en soumission morale inconditionnelle, mais font aussi preuve d'un oubli somme toute affreusement « humaniste » des innombrables entités, lignages et sociétés non-humaines qui font la planète. Existerait-il des animaux accélérationnistes, en dehors de ceux qui attendent leur heure dans les abattoirs et dans les fabriques de lait ou d'œufs ? On a le droit d'en douter. Inversement, nous constatons qu'il y a abondance de machines *folk* dans le monde, lentes mais très efficaces, aux fonctionnements parfaitement locaux (même la « machine universelle » a toujours besoin d'une « réalisation » matérielle, donc locale, pour marcher). Que ces machines-là ne soient pas *suffisantes* pour soutenir les gigantesques processus socio-techniques courants, on n'en a pas le moindre doute. La question est de savoir si elles ne sont pas, pour des motifs d'un autre ordre — ceux que résume le nom de Gaïa — de plus

240. « Il nous faut laisser en arrière la valorisation exagérée de la démocratie-en-tant-que-processus. La fétichisation de l'ouverture, de l'horizontalité et de l'inclusion pour une bonne part de la gauche "radicale" d'aujourd'hui prépare le terrain à l'inefficacité politique. Le secret, la verticalité et l'exclusion ont tous aussi leur place dans l'action politique effective (même si, bien sûr, cette place n'est pas exclusive) », voir Alex Williams et Nick Srnicek, « #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics », *art. cit*. L'impression que l'on a, c'est que les auteurs cachent mal leur terreur métaphysique face à la situation terrestre et mortelle de l'espèce, sous couvert d'un optimiste autoritaire d'allure quasi hystérique.

en plus *nécessaires*, situées de plus en plus devant nous plutôt que derrière nous.

Les accélérationnistes, enfin, comptent composer avec le capitalisme en espérant par là le dépasser, échappant à son pouvoir proprement spirituel de capture (ensorcellement, vampirisme, zombification)[241]. Le problème, si nous suivons l'argumentation de Stengers, c'est que cela n'a pas de sens de composer avec le capitalisme ; il s'agit, bien au contraire, de mener une guerre sans quartier contre lui. Gaïa, par contre – qui est un agencement matériel indifférent plutôt qu'un pouvoir spirituel malveillant –, est quelque chose contre laquelle il n'y a aucun sens de lutter, mais bien, de composer, parce que sa transcendance intrusive a rendu dérisoires les versions épiques ou héroïques de l'histoire humaine, en nous obligeant à penser cette situation inédite pour la modernité qu'est *l'absence de choix* :

> Et peut-être l'épreuve passe-t-elle d'abord par l'abandon sans nostalgie de l'héritage d'un XIXe siècle ébloui par le progrès des sciences et des techniques, par la rupture du lien établi alors entre émancipation et ce que j'appellerai une version « épique » du matérialisme: une version qui tend à substituer à la fable de l'Homme « créé pour dominer la nature » l'épopée d'une conquête de cette même nature par le travail humain. Définition conceptuelle séduisante, mais qui implique le pari d'une nature « stable », disponible à cette conquête[242].

La recherche toujours légitime (mais bien sûr) d' « émancipation » ne doit plus être rattachée au machisme anthropologique de la conquête épique de la nature et aux significations que le XIXe siècle a attribué à la notion de « progrès », significations que les accélérationnistes, ces passéistes incorrigibles, veulent préserver. En pensant le monde comme transcendantalement hétérogène à l'Homme, les modernes l'ont empiriquement pensé comme « gratuit », comme infiniment appropriable et inépuisable. Le coût matériel de la liberté ne leur est pas passé par la tête. Comme l'observe Chakrabarty :

241 Sur la « sorcellerie capitaliste », voir Philippe Pignarre et Isabelle Stengers, *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de desenvoûtement,* Paris, La Découverte, 2007.
242 Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes, op. cit.*, p. 72.

> Aucune discussion sur la liberté, depuis la période des Lumières jusqu'à présent, n'a tenu compte de la capacité d'agence géologique que les êtres humains acquéraient tandis qu'ils conquéraient leur liberté – alors que les deux processus étaient intimement liés. Les philosophes de la liberté étaient principalement, et de façon tout à fait compréhensible, soucieux de savoir comment les humains pourraient échapper à l'injustice, à l'oppression, à l'inégalité ou même à l'uniformité que leur imposaient les autres humains ou des systèmes de facture humaine. La période que j'ai en tête, de 1750 à aujourd'hui, a aussi été la période où les êtres humains sont passés de l'usage du bois et d'autres combustibles renouvelables à celui, employé à grande échelle, de combustibles fossiles – le charbon d'abord, le pétrole et le gaz ensuite. La mansion des libertés modernes est assise sur une consommation croissante de combustibles fossiles. La plus grande partie de nos libertés, jusqu'à présent, a dépendu de l'usage intensif d'énergie[243].

Voilà pourquoi le nom de Gaïa est une *provocation antimoderniste*, une façon de mettre à nu la position « presque négationniste[244] » des hérauts de l'« accélération par la gauche » – cette position que Badiou a curieusement appelée « affirmationniste » et qui craint que l'intrusion de Gaïa trouble le rêve de la *parfaite liberté*, la liberté résultant de la maîtrise prométhéenne capable de nous amener à un état ontologiquement désincarné, à une transfiguration techno-angélique. On se demande qui est en train de faire marcher ses rêves à l'aide d'opium ces temps-ci.

Enfin, passons rapidement sur la question de l'urgence, autrement dit de la rapidité qui s'impose à l'action dans le présent, en considérant ce qui est déjà arrivé dans le passé. Nous avons vu que Stengers hésitait justement face aux conséquences (« donc… ») que l'on peut tirer du fait que Gaïa soit une menace urgente et globale. Le sentiment de l'urgence se laisse facilement convertir, pense-t-elle, en une macro-politique d'*unification prématurée et autoritaire* du monde et de l'humanité. Elle redoute la possibilité que les sciences, en particulier, soient remobilisées pour légitimer une espèce d'« écologie

243. Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History… », *art. cit.*, p. 208.
244. Isabelle Stengers, « Matters of Cosmopolitics: Isabelle Stengers in Conversation with Heather Davis and Etienne Turpin on the Provocations of Gaïa », dans É. Turpin (éd.), *Architecture in the Anthropocene: Encounters among Design, Deep Time, Science, and Philosophy,* Ann Arbor, Open Humanities Press, 2013, p. 177.

de guerre », un état d'exception décrété par une quelconque instance supra-nationale, naturellement placée sous le contrôle de l'*establishment* géopolitique qui, forcément, attellera avec plus de fermeté encore la recherche scientifique à la méga-machine dévoratrice d'énergie qui meut l'économie planétaire, au-delà ou en deçà des rêves d'universalisation libératrice promue par l'avènement d'une « économie immatérielle ». L'appel à l'urgence pourra simplement en venir à masquer un essor prodigieux de l'évangile satanique du « développement » (maintenant vert, durable, à investissement élevé de capital cognitif – et physique, bien sûr)[245], avec le « néolibéralisme » dorénavant renforcé par les arrêts et les armées d'un État mondial imposant un silence politique encore plus absolu sur tous ceux – peuples, personnes, pays – qui subiront les « conséquences malheureuses mais nécessaires » des décisions prises au nom de l'urgence. Stengers dit : « Il est évidemment légitime de ressentir l'urgence, mais le danger est de laisser de coté, au nom de l'urgence, la question de ce qui arrivera lorsque cette urgence sera enfin reconnue[246]. » C'est pourquoi elle insiste tellement, et à raison, sur le « ralentissement cosmopolitique » du processus politique qui nous semble être le pendant d'un non moins nécessaire (et urgent) ralentissement économique – ou mieux dit, d'une redistribution radicale des taux de « croissance » légitimement ou non visés par les différentes économies nationales –, d'une réorientation profonde du modèle d'évolution technologique

245. L'utilisation croissante des « énergies renouvelables » ou non polluantes – éoliennes, solaires, marémotrices, et les sources bien plus controversées comme l'hydroélectricité, obtenue par le barrage de bassins fluviaux entiers impliquant la déforestation à grande échelle et le déplacement de populations, la conversion des terres cultivables pour la production de biocombustibles et, bien sûr, le nucléaire — est devenue, malheureusement mais de façon prévisible, plutôt un *supplément* qu'un *substitut* à l'usage des combustibles fossiles à effet de serre. La fracturation hydraulique et la perforation en eaux profondes (bientôt dans l'Arctique) avancent à grands pas et s'étendent sur la planète, en même temps que l'on construit d'ambitieux dispositifs de captation d'énergie solaire ou éolienne. Et il ne faut pas être un voyant pour prévoir que, si des projets de géo-ingénierie sont implantés et « fonctionnent », cela multipliera les excuses pour que l'on maintienne le taux présent d'émissions de CO_2, et que l'on commence à avoir besoin de nouvelles technologies qui corrigent les dommages collatéraux que de tels projets entraîneront *inévitablement*.

246. Isabelle Stengers, *Une autre science est possible !*, *op. cit.*, p. 139.

des « forces productives » et d'une ample ouverture dialogique, une conversation *littéralement* diplomatique avec les peuples humains et non humains qui témoignent avec anxiété l'arrivée des conséquences de l'irresponsabilité des modernes. Ce ralentissement cosmopolitique, dit Stengers, « appartient au même monde qui a inventé la politique comme l'affaire des seuls humains ». Nous avons vu que ceci n'est pas le cas de nombreux autres mondes « humains », et que donc « il répond à un problème qui est *nôtre*, aux conséquences furieuses que pourrait déchaîner *la réalisation de Gaïa* si elle se produit sur le mode de l'urgence[247] ».

Reconnaissons que, de toute façon, les Humains (*sensu* Latour) ont déjà perdu la guerre ; *leur monde est déjà fini*. Les Terriens, au contraire, ne peuvent pas perdre la guerre, dans les deux sens, impératif et constatif, de « ne pas pouvoir ». Reste à voir combien d'humains (*sensu* Linnée) compteront dans le champ terrien dans les décennies à venir.

Croire au monde. *Un topos* qui se répète avec une étrange fréquence dans les discours sur la crise environnementale — aussi bien chez ceux qui pondèrent les chemins possibles pour affronter la catastrophe qui est déjà parmi nous, que chez les croyants (communistes ou singularitariens) dans l'ascension imminente vers un nouveau stade ontologique, comme, enfin, chez les adeptes du *business as usual* et du « *drill, baby, drill* », c'est que l'histoire ne marche pas à reculons, que « nous ne pouvons pas revenir à l'Âge de la pierre » (ou au Moyen Âge, aux temps adamiques, etc.). Pourquoi tant de monde tout au long du spectre politique semble pressé de se mettre d'accord sur ce point : « Nous ne pouvons pas revenir en arrière » ? Vu que l'on ne débat pas ici de la question physique, palpitante, du sens de la « flèche du temps » et qu'il est plus qu'évident qu'on ne peut *réellement* pas revenir en arrière — du moins selon la vulgate ontologique en vigueur — il faut se demander ce qu'il y a de non évident dans cette phrase tant et tant répétée. Qu'est-ce qui la rend si attirante, ou plutôt qu'est-ce qu'il y aurait de si choquant dans le fait de mettre en doute sa pertinence ?

247. Isabelle Stengers, *ibid.*, p. 139, nous soulignons.

Nous aurions deux choses à dire à ce propos, pour clore cette incursion à travers les mythologies actuelles des fins du monde et de l'humanité. En premier lieu, que l'incapacité de faire le deuil de ce qui est déjà mort est terrible ; plus précisément, est mortelle. À chaque jour qui passe nous voyons se confirmer l'impression que nous vivons déjà, et que nous vivrons de plus en plus, dans un monde radicalement diminué. Comme nous le disions plus haut, il est très probable que, bientôt, *scaling down* ne sera pas seulement une option. Il nous faudra apprendre à *vivre* avec cela.

En second lieu, cela ne signifie pas que nous soyons là simplement pour constater que le monde a déjà pris fin, est en train de finir, ou va finir. Nous ne sommes pas ici simplement pour constater qu'il n'y a plus rien à faire. Il y a de nombreux mondes dans le Monde. Nous disions plus haut que nous avons beaucoup à apprendre de ces peuples mineurs dont le monde est déjà fini et qui résistent dans un monde appauvri, qui n'est pas le leur. Rappelons-nous une fois encore le film *Melancholia* de Lars von Trier et la fragilité presque absolue de la petite cabane ouverte à tout vent de la « *aunt steel-breaker* ». Rien ne semble plus inutile et plus pathétique que cet abri et le petit rituel qui s'y déroule pendant quelques secondes à peine. Cependant, ce qui se passe ici, est peut-être bien plus qu'un « simple » rituel inutile et désespéré ; il s'agit d'un magistral *détour technique* qui exprime une perception aiguë de la nature essentiellement technique, technologique, du geste rituel efficace — la cabane est *la seule chose*, à ce moment-là, susceptible de transformer le choc auquel on ne peut échapper (le *donc*... de Stengers) en un *événement*, dans le sens que Deleuze et Guattari[248] donnent à ce concept : « La part, dans tout ce qui arrive, de ce qui échappe à sa propre actualisation ». Ici, dans cette cabane transparente et fragile, l'intérieur et l'extérieur ne sont plus distinguables et, comme dans la machine du temps du livre homonyme de H.G. Wells (encore un grand mythe sur le monde sans hommes du futur), le passé, le présent et le futur deviennent permutables. Mieux encore, dans la cabane, ce qui se passe, la *passe*, c'est une opération de *ralentissement*,

248. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, p. 146-147.

l'extraction de la dimension paradoxale du temps, un changement dans l'ordre du sens, « tel que le temps s'interrompt pour reprendre sur un autre plan[249] ». Temps mort[250], comme celui du *Cheval de Turin*, où rien ne se passe mais par où passe le chariot des Tsiganes, sur un plan tout autre (Chrysippe : « Or tu dis un *chariot*, donc un chariot passe par ta bouche[251] », le plan de l'événement et du devenir.

Tout comme un jour nous avons eu horreur du vide, nous ressentons aujourd'hui une répugnance à penser le ralentissement, la régression, la limitation, la décroissance, la descente, la suffisance. Toute chose qui rappelle un mouvement vers une suffisance intensive de monde (plutôt qu'un dépassement épique de « limites » à la recherche d'un super-monde)[252] est très vite accusée de localisme naïf, de primitivisme, d'irrationalisme, de mauvaise conscience, de sentiment de culpabilité, voire d'être une expression de tendances fascisantes. Pour quasiment toutes les formes assumées par la pensée aujourd'hui dominante parmi « nous », une direction seulement est pensable et souhaitable, celle qui mène du « négatif » au « positif » : du moins au plus, de la possession de peu à la propriété de trop, de la « technique de subsistance » à la « technologie de pointe », du nomade paléolithique au citoyen cosmopolite moderne, de l'Indien sauvage au travailleur civilisé[253]. Ainsi, quand des communautés paysannes « en voie de modernisation » décident de *redevenir indigènes*, démontrant devant un juge leur continuité historique avec des peuples natifs officiellement éteints – comme tant de peuplades rurales sont en train de le faire au Brésil depuis la promulgation de la Constitution de 1988, laquelle a donné des droits collectifs de possession de la terre aux Indiens et descendants d'esclaves implantés dans la

249. François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 11.
250. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, *op. cit.*, p. 149.
251. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 18.
252. La leçon géniale de Winnicott sur la « *good enough mother* » ne semble pas avoir atteint les oreilles de ceux qui s'inquiètent sur le genre de monde où nous voulons et pourrons vivre. Voir Eduardo Viveiros de Castro, « Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva », *Sopro*, n° 51, 2012, p. 1-11.
253. Deborah Danowski, « καταστροφή : o fim e o começo », texte présenté au colloque Terraterra (Sommet des peuples, Rio+20), Rio de Janeiro, 2012.

campagne — le scandale suscité chez les classes dominantes furibondes est vraiment un spectacle à ne pas rater. Il n'est possible (et souhaitable) à un individu (ou à une communauté) que de ne plus être Indien, de « devenir » civilisé ; il lui est impossible (et répulsif) de *redevenir* Indien[254]. Peut-être le scandale des puissants a-t-il sa raison d'être : peut-être est-il impossible de redevenir *historiquement* Indien, autrement dit, de « revenir en arrière dans le temps » ; mais il est tout à fait possible, c'est même nécessaire de *devenir* Indien, *ne pas cesser de re-devenir* Indien. C'est un des événements politiques les plus importants dont nous sommes témoins dans le Brésil d'aujourd'hui, et qui est en train de contaminer peu à peu beaucoup plus de « peuples brésiliens » que les peuples indigènes.

C'est dans ce sens, enfin, que les Indiens, le « peuple de Pachamama » pour reprendre la tournure gentiment ironique de Latour, ne sont pas les seuls Terriens, mais ont sans le moindre doute droit à partager ce titre. Les peuples autochtones du continent américain — les collectifs d'humains et non humains dont l'histoire remonte bien avant le choc avec la planète Marchandise — ne sont qu'une petite partie de la Résistance Terrienne contemporaine, cet ample mouvement clandestin qui commence à peine à devenir visible sur la planète envahie par les Modernes (en Afrique, en Océanie, en Mongolie, dans les recoins et les cachots de la Forteresse Europe). Ils ne sont vraiment à même de prendre la tête d'aucun combat final, d'aucun Armageddon cosmopolitique ; il serait ridicule de les imaginer comme la semence d'une nouvelle Majorité. Il ne faut surtout pas espérer qu'ils puissent, même s'ils le pouvaient, accourir pour sauver ou justifier les « Humains » qui les persécutent implacablement depuis cinq siècles. Fatigués d'une histoire faite de trahisons successives, ils ne sont peut-être pas très disposés à « négocier » une paix cosmopolitique, et il est assez probable qu'ils nous envoient au diable. Quoiqu'il en soit, outre le fait qu'ils restent un composant crucial de la méga-culture démotique des trois Amériques, et comme tels sont capables de générer des lignes de fuite puissantes, inat-

254. Eduardo Viveiros de Castro, « No Brasil todo mundo é índio exceto quem não é », http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf

tendues et de répercussion mondiale, une chose est certaine : les collectifs amérindiens, avec leurs populations comparativement modestes, leurs technologies relativement simples mais ouvertes à des agencements syncrétiques de haute intensité, sont une « figuration de l'avenir[255] », et non pas une survivance du passé. Maîtres du bricolage techno-primitiviste et de la métamorphose politico-métaphysique, ils sont l'une des chances possibles, en vérité, de la *survie du futur*[256].

Parler de la fin du monde, enfin, c'est parler du besoin d'imaginer un *nouveau* monde, un monde qui n'a cesse de comprendre et d'accepter l'intrusion de Gaïa. Imaginer un nouveau monde ou, mieux dit, imaginer un nouveau peuple, le peuple qui manque. Un peuple qui croit dans le monde qu'il devra créer avec ce que nous lui laissons de ce monde-ci. Gilles Deleuze :

> Croire au monde, c'est ce qui nous manque le plus ; nous avons tout à fait perdu le monde, on nous en a dépossédé. Croire au monde, c'est aussi bien susciter des événements même petits qui échappent au contrôle, ou faire naître de nouveaux espaces-temps, même de surface ou de volume réduits. [...] C'est au niveau de chaque tentative que se jugent la capacité de résistance, ou au contraire la soumission à un contrôle. Il faut à la fois création et peuple[257].

255. Stine Krøijer, *Figurations of the Future: Forms and Temporality of Left Radical Politics in Northern Europe*, Oxford, Berghahn Books, 2014.
256. « [N]ous devons donner au présent le pouvoir de résister au passé. Cela veut dire aussi *revitaliser* le passé, lui donner le pouvoir d'échapper à sa classification comme partie de l'histoire progressive qui mène à "nous" », voir Isabelle Stengers, *Une autre science est possible !..., op. cit.*, p. 180, nous soulignons.
257. Gilles Deleuze, entretien avec Toni Negri, « Contrôle et devenir », dans *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2003, p. 239.